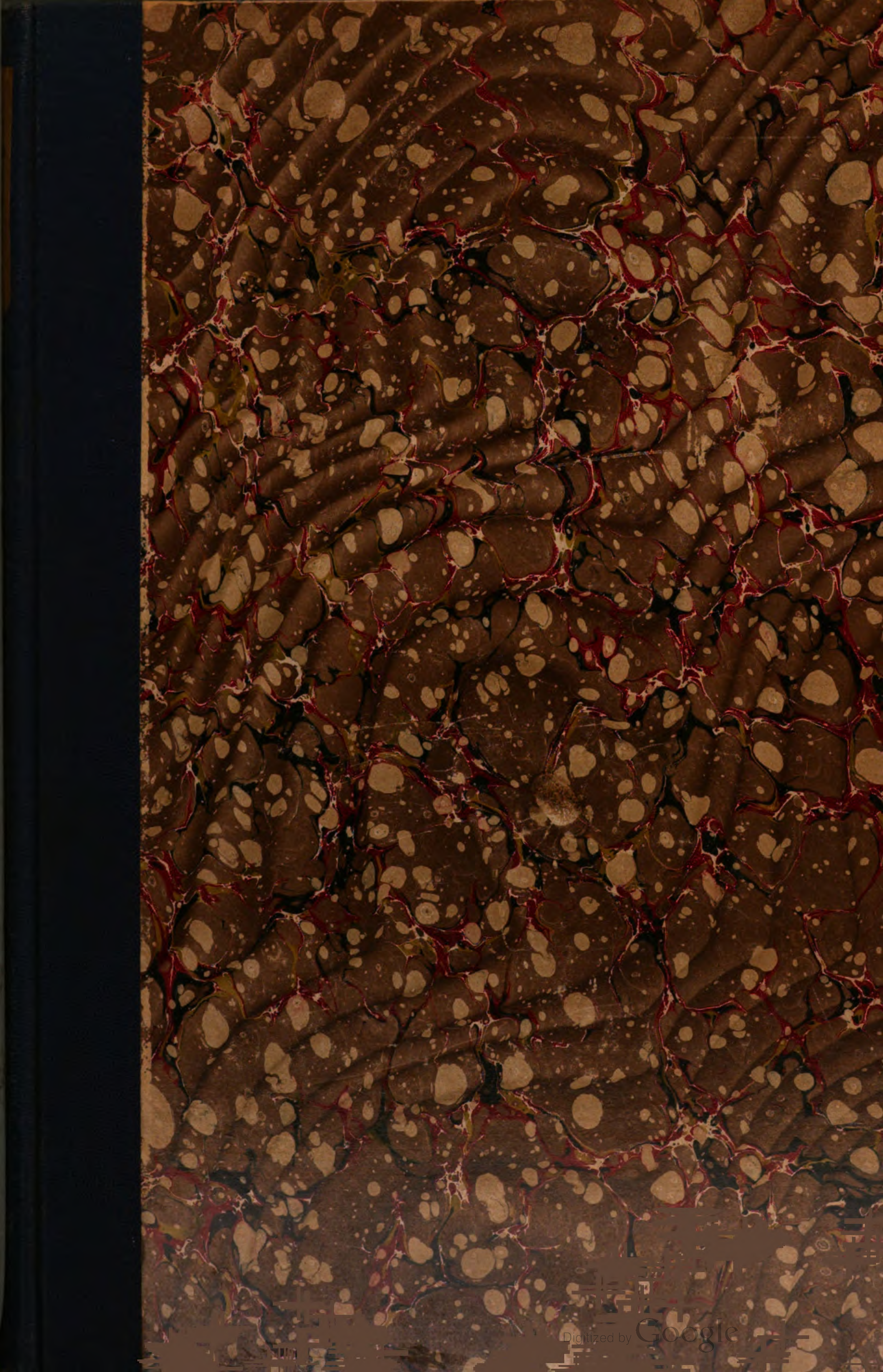






Eduard Fraenkel

Jean Seznec, 'La survivance des dieux antiques', The Warburg Institute, London 1940

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, J. B CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, R. ENGELMANN (†), A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE, O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, R. PETER, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†) U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER

SUPPLEMENT

GESCHICHTE DER KLASSISCHEN MYTHOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

WÄHREND DES MITTELALTERS IM ABENDLAND UND WÄHREND DER NEUZEIT

VON

OTTO GRUPPE



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1921

GESCHICHTE DER KLASSISCHEN MYTHOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

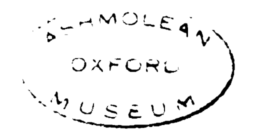
WÄHREND DES MITTELALTERS IM ABENDLAND UND WÄHREND DER NEUZEIT

VON

OTTO GRUPPE

BG

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1921


ASHMOLEAN
OXFORD
MUSEUM

VORWORT

Als ich vor vielen Jahren die Aufforderung erhielt, die Geschichte der klassischen Mythologie zu schreiben, verhehlte ich mir nicht, daß ich für wichtige Teile dieser Aufgabe, namentlich für Biographie und Bibliographie, auf Nachschlagebücher angewiesen sei, denen ich die Verantwortung überlassen müsse und aus denen der Leser sich im Bedarfsfalle selbst, wenngleich mit einiger Mühe, Auskunft holen könne. Gleichwohl nahm ich das Anerbieten an, weil ich bei der Abfassung früherer Arbeiten ziemlich viel von der Literatur gelesen hatte, die, jetzt wissenschaftlich wertlos und daher wenig beachtet, nur noch für die Geschichte der Wissenschaft Bedeutung hat, und weil ich hoffte, das Zusammenwirken der allgemeinen Kulturströmungen, der Individualität der einzelnen Forscher und des in den mythologischen Systemen liegenden Entwicklungsreizes darstellen, also eine wirkliche Geschichte der mythologischen Wissenschaft geben zu können. In diesem Sinn wurde die erste Bearbeitung dieses Buches etwa in den Jahren 1906—1909 verfaßt. Äußere Gründe zwangen dann zu einer Beschränkung des Umfangs und damit auch zu einer inneren Umgestaltung. Verhältnismäßig leicht konnte die Geschichte der klassischen Mythologie im Altertum und in byzantinischer Zeit abgetrennt werden: zwar bestehen natürlich auch Beziehungen zwischen den antiken und den mittelalterlichen mythologischen Studien, aber nicht so enge, daß diese nicht ohne jene verstanden werden könnten. Allein noch eine andere, einschneidendere Kürzung war nötig. Es war ein Hauptziel der ersten Bearbeitung gewesen, zu zeigen, wie sich in den mythologischen Studien jeder Zeit und in der Stellung, die sie der griechischen Götterwelt und Sage gegenüber einnimmt, ihre Gesamtkultur, ihre ganze Weltauffassung abmalt. Davon konnten nur gelegentliche Andeutungen gleichsam als Wegweiser stehen bleiben. Aber bei dem Rahmen, in den die Skizze eingefügt werden sollte, schien diese Beschränkung als zulässig, vielleicht sogar wegen der dadurch gewonnenen Möglichkeit strafferer Zusammenfassung als vorteilhaft. Manchen Benutzern des Mythologischen Lexikons wird dieses Beiheft — allerdings gegen seine ursprüngliche Bestimmung — vor allem ein Nachschlagebuch und als solches in der vorliegenden Form wahrscheinlich willkommener sein als ein Supplement zur allgemeinen Literatur- und Kulturgeschichte, das die Schrift in ihrer ursprünglichen Gestalt geworden war. — Die Umarbeitung war mühsam und erforderte lange Zeit. Endlich, Anfang 1914, konnte der Druck beginnen. Als der Krieg ausbrach, waren etwa zwei Drittel gesetzt; während der nächsten Jahre kamen in langen Zwischenräumen einige Bogen hinzu, der kleine Rest wurde 1920 fertiggestellt. Das Manuskript habe ich seit 1913 nicht wiedergesehen, auch von der Möglichkeit, bei der Korrektur der letzten Bogen Nachträge hinzuzufügen, nur bescheidenen Gebrauch gemacht. Ich hatte zwar anfangs die Neuerscheinungen verzeichnet und, soweit sie mir zugänglich waren, ihre Verwertung im Text oder in einem Anhang vorbereitet, habe dann aber davon

Abstand genommen, denn Vollständigkeit oder auch nur Gleichmäßigkeit der Benutzung war nicht zu erreichen, und es erschien als der kleinere Übelstand, wenn das Buch auf dem Standpunkt von 1913 gelassen wurde, als wenn es lückenhafte Nachträge erhielt, die es nur unübersichtlich gemacht hätten. So ist z. B. das S. 11f. über Remigius Bemerkte nicht ergänzt oder berichtigt worden, weil die mir jetzt zugängliche Literatur noch kein endgültiges Urteil gestattet. Auch wertvolle Mitteilungen, die mir von zwei Seiten über mittelalterliche Mythologie zugingen, habe ich unbenutzt gelassen. Ich danke den Einsendern auch an dieser Stelle herzlich und habe persönlich daraus gelernt, aber ihre Verwertung hätte längere Erörterungen nötig gemacht, die aus dem Rahmen dieser Skizze gefallen wären.

Etwas Abschließendes hätte über eine im Fluß begriffene Wissenschaft in keinem Fall geboten werden können. Wenn dies kleine Buch nicht einmal alles enthält, was unter günstigeren Verhältnissen 1920 zu sagen war, so wird es doch hoffentlich nicht schon bei seinem Erscheinen veraltet sein. Der Rückblick auf die Vergangenheit einer Wissenschaft, wie er in jedem Augenblick angestellt werden kann, behält immer für einige Zeit Wert, wenn er überhaupt einen solchen besessen hat.

Charlottenburg, 16. November 1920.

O. Gruppe.

INHALT

I. MYTHOLOGISCHE STUDIEN IM ABENDLAND WÄHREND DES MITTELALTERS

A. VORBEMERKUNG

B. MYTHOLOGISCHE STUDIEN VON DER VÖLKERWANDERUNG BIS ZUR KAROLINGISCHEN ZEIT

C. DIE MYTHOLOGISCHEN STUDIEN IM IX.—XII. JH.

D. DIE MYTHOLOGISCHEN STUDIEN IM XIII. UND XIV. JH.

II. XV. UND XVI. JH. (HUMANISTEN)

III. XVII. JH.

IV. DIE AUFKLÄRUNGSZEIT

A. SYSTEME UND THEORIEN

1. NACHWIRKUNGEN VON VOSS, BOCHART UND HUET

2. SYMBOLIKER

3. ANFÄNGE EINER NEUEN AUFFASSUNG

B. DIE FESTSTELLUNG DER TATSACHEN

V. DIE NEUZEIT

A. THEORIEN UND SYSTEME

1. DIE BEGRÜNDUNG DER NEUEN AUFFASSUNG

2. DIE SYMBOLIKER UND IHRE ÜBERWINDER

3. DIE AUFFASSUNG DES MYTHOS ALS STAMMSAGE

4. DIE NEUERE VERGLEICHENDE MYTHOLOGIE

B. HANDBÜCHER UND ANDERE DARSTELLUNGEN DER KLASSISCHEN MYTHOLOGIE

C. DIE QUELLEN DER MYTHOLOGIE

D. RELIGIONSGESCHICHTE

I. MYTHOLOGISCHE STUDIEN IM ABENDLAND WÄHREND DES MITTELALTERS

A. VORBEMERKUNG

1. **Die Quellen der mythologischen Kenntnisse des abendländischen Mittelalters.** Schon gegen den Ausgang des Altertums waren allmählich die großen Sammelwerke, in denen die antiken Mythen dargestellt oder erklärt waren, untergegangen; an ihre Stelle waren, dem verminderten Bildungsbedürfnis entsprechend, einfachere Werke getreten, die den überflüssig gewordenen Bildungsballast immer mehr beiseite warfen und die überdies durch zahlreiche Fehler entstellt waren. Dieser Prozeß setzte sich natürlich fort, als die zwar nicht immer bildungsfeindlichen, aber zunächst noch ungebildeten Germanen sich nicht mehr bloß massenweis in den Provinzen festgesetzt, sondern sich auch zu Herren des Landes gemacht hatten. Von antiken mythologischen Handbüchern, die das Abendland im Mittelalter besaß, lassen sich mit Sicherheit nur drei nachweisen, die alle den Namen Hygins trugen, und auch sie las man zum Teil nur in Exzerpten. Der liederliche Auszug aus den einst viel benutzten Genealogiae und der Mythologie, das sogenannte Fabelbuch, existierte im Mittelalter überhaupt nur in einer kleinen Anzahl von Exemplaren, die überdies bis auf eine einzige, jetzt ebenfalls verschollene, früh untergegangen sein müssen. Mehr Leser fand die auch die Astromythen umfassende 'Astronomie', die mittelbar aus guten alexandrinischen Quellen geschöpft ist; doch scheinen die zahlreichen Handschriften auf eine einzige zurückzugehen, und wahrscheinlich schrieb man das Buch im Mittelalter mehr wegen seiner astronomischen als wegen seiner mythologischen Abschnitte ab. — Außer diesen sicher vorhandenen, aber für die Mythologie des Mittelalters wenig wichtigen Schriften scheinen nun freilich noch andere antike in der vorkarolingischen Zeit, zum Teil sogar noch im IX. Jahrhundert gelesen worden zu sein. So haben namentlich die beiden ersten Mythographi Vaticani (unten § 5) wahrscheinlich außer den Vergil- und Statiusscholien und Fulgentius oder dessen Quelle auch ein zusammenhängendes Werk über Mythologie vor sich gehabt. Aber dieses und etwa sonst benutzte Quellen auszuscheiden ist nicht möglich, denn bei derartigen Schulbüchern, die nicht als Literaturdenkmäler fortgepflanzt wurden, sondern bloß dem praktischen Bedürfnis dienten, bedeutete Abschrift oft Umarbeitung, und so entstand eine außerordentliche Verästelung der Überlieferung. Unablässig wurden aus den Scholien einzelne Angaben in die mythologische Literatur übernommen und umgekehrt, und innerhalb der einzelnen Gruppen dieser Überlieferungsklassen fand erst recht ein reger Austausch statt, so daß es vorläufig als hoffnungslos erscheint, diesen Knoten zu entwirren. So verderbt nun auch die Überlieferung in diesen My-

thographen ist, so konnte das Mittelalter aus ihnen und wahrscheinlich anderen ähnlichen auch wichtige Angaben entnehmen, für die antike Zeugnisse fehlen. Zwar werden sie nicht zitiert, und es gibt nur wenige Handschriften von ihnen, doch läßt dies nicht unbedingt einen Schluß auf ihre geringe Verbreitung zu, da Schulbücher bald zerrissen und vergessen zu werden pflegen. — Viel mehr verbreitet waren die Werke des Dares und Diktys, die den Mythos vom Troischen Krieg zum Roman oder zur Geschichte umgestaltet hatten; ein ganzer Zweig der mittelalterlichen Sagendichtung ist später aus ihnen hervorgewachsen, aber natürlich hat die Kenntnis des antiken Mythos wenig dadurch gewonnen. — Wenn trotz des fast vollständigen Unterganges der antiken mythologischen Literatur das abendländische Mittelalter doch eine gewisse Kenntnis von den antiken Sagen hatte, so entstammte diese den erhaltenen lateinischen Philosophen, Antiquaren und Dichtern, sowie ihren Auslegern. Mancherlei mythologische Kenntnis hätte Cicero namentlich in seinem Werke über die Natur der Götter vermitteln können, das wenigstens seit der Karolinger Zeit viel gelesen ist. Wahrscheinlich im IX. Jahrhundert hat Hadoard in Frankreich diese Schrift mit anderen Ciceronianischen exzerpiert, aber er legt viel mehr Wert auf die in ihr enthaltenen Sentenzen als auf die tatsächlichen Angaben über die Götter; und auch die späteren mittelalterlichen Schriftsteller haben diese nur wenig benutzt. Einflußreicher war Martianus Capella, der schon zur Zeit Gregors von Tours in der Schule gelesen und später von irischen und andern Mönchen kommentiert wurde. Diese Erklärungen wurden, zumal seitdem Remigius von Auxerre (§ 6) im IX. Jahrhundert die früheren Auslegungen, namentlich die seiner Lehrer Johannes Scottus und Dunchad, zusammengefaßt hatte, eine wichtige Quelle für die mythologische Literatur des Mittelalters, z. B. für den Poetarius des Albericus (§ 7). Noch wichtiger waren in dieser Beziehung die mythologischen Gedichte. Die kleine Ilias wurde seit dem Wiedererwachen der klassischen Studien im karolingischen Reiche gelesen, Statius' Epen waren schon im Altertum Schullektüre gewesen und erscheinen als solche wieder seit dem X. Jahrhundert; die Scholien, deren Kern auf das Altertum zurückzugehen scheint, enthalten einige, allerdings nicht sehr zahlreiche mythologische Angaben. Reichere Erklärungen forderten die Sagengedichte Ovids, und wahrscheinlich hat auch das frühe Mittelalter zu den Metamorphosen Kommentare besessen, die noch aus dem Ende des Altertums stammten; allein obwohl die Gelehrten auch damals die Dichter lasen, scheint er aus der Schule eine Zeitlang verdrängt gewesen zu sein, und daher sind auch jene Erläuterungsschriften fast verschollen, und nur ein Auszug aus dem Gedicht, die mit Unrecht dem Lutatius oder Lactantius Placidus zugeschriebenen Narrationes fabularum, ist auf uns gekommen. Erst als die Volksliteraturen im Gegensatz gegen die geistliche lateinische Schriftstellerei emporblühten, trat ein Umschwung in Beziehung auf die Wertschätzung dieses Dichters ein, der als Zauberer die Phantasie beschäftigte. Die Metamorphosen wurden nachgeahmt und übersetzt, und die Geistlichkeit konnte nur durch fromme Auslegung das von ihnen ausgehende Gift unschädlich zu machen suchen. Dagegen hat Vergil nie aufgehört, einer der wichtigsten Schulautoren zu sein. Man benutzte seine Gedichte zur Erziehung und Belehrung der Jugend. Dem pädagogischen Zweck glaubte man am besten durch moralisch-allegorische Auslegung zu dienen. Schon im Altertum hatte die Schulweisheit den ausgesprochen frommen Cha-

rakter des Gedichtes durch die Aufzeigung von mancherlei erbaulichen Gedanken, die in ihm verborgen liegen sollten, zu verstärken gesucht; doch hängt die mittelalterliche Exegese in dieser Beziehung wesentlich von einem Werke des Fulgentius (§ 3) ab, das nur in lockerem Zusammenhang mit den antiken Deutungen zu stehen scheint. Dagegen sind in die sachlichen Erklärungen der Vergilischen Gedichte zahlreiche Reste antiker Exegese übernommen worden. Bereits in der römischen Kaiserzeit waren sie die Aufbewahrungsstelle für mancherlei, namentlich auch für mythologische Angaben. In einer Periode, in der Wissenschaft sich fast mit Schulwissen zu decken schien und die Schule fast nur die Bekanntschaft mit gewissen Schriftstellern vermittelte, war es ganz natürlich, daß die Hauptlehren verschiedener Wissenschaften bei der Exegese der Schulschriftsteller vorgetragen wurden. Im Mittelalter nahm diese Wertschätzung Vergils, um den sich auch die Sage rankte, womöglich noch zu; und da die älteren gelehrten Scholien zu seinen Gedichten großenteils wörtlich in die neuen Kommentare aufgenommen waren, so bildeten diese nach dem Untergang der eigentlichen mythologischen Literatur des Altertums die weitaus wichtigste Quelle, aus der das Mittelalter seine Kenntnis von den antiken Sagen schöpfte.

Über das Fortleben der einzelnen römischen Schriftsteller im Mittelalter handelt Schanz in der Geschichte der röm. Liter.; vgl. außerdem über Vergil Comparetti, *Virgilio nel medio evo*. 2 Bde. Livorno 1872, über Statius Constans, *La légende d'Édipe*. Paris 1881 S. 132 ff.

2. **Abgrenzung, Einteilung und Wert der mittelalterlichen Mythologie.** Die Geschichte pflegt die etwa elf Jahrhunderte, die zwischen der Völkerwanderung und dem Wiedererwachen der Wissenschaften liegen, als Mittelalter zusammenzufassen. Für die mythologischen Studien trifft diese Abgrenzung nicht ganz zu, denn die Anschauungen, die für diese während des größten Teiles des Mittelalters bestimmend werden sollten, wurden erst auf den karolingischen Gelehrtenschulen geprägt, andrerseits aber dauerte ihr Einfluß über das Zeitalter des Humanismus hinaus bis in das XVII. Jahrhundert hinein fort. Gleichwohl empfiehlt es sich aus leicht erkennbaren praktischen Gründen, die übliche Abgrenzung des Mittelalters auch für die Geschichte der Mythologie beizubehalten. Eine weitere Einteilung dieses ganzen Zeitraumes ist durch die Wiederbelebung der klassischen Studien in Frankreich und etwa 350 Jahre später durch das Aufblühen der Volksliteraturen gegeben. So entstehen drei annähernd gleichlange Perioden, deren erste allerdings überwiegend eine Zeit des Überganges und der Vorbereitung ist. — Eine eigentliche mythologische Wissenschaft, d. h. eine ohne fremdartige Voraussetzungen und Zwecke betriebene Feststellung und Erklärung der mythischen Überlieferung, kann es während des ganzen Mittelalters nicht geben; denn auch diejenigen, die sich der Autorität der Kirche widersetzten, konnten sich dem Banne der von ihr überlieferten Voraussetzungen nicht entziehen, und der Zweck, aus dem man sich mit den Sagen des Altertums beschäftigte, war ebenfalls gewöhnlich von der Kirche diktiert: man wollte dem Klosterschüler durch den mythologischen Unterricht das sachliche Verständnis der antiken Schriftsteller erleichtern und gleichzeitig die vermeintlich von den Mythen drohende Gefahr durch allegorische Umdeutung abschwächen. Dem angehenden Geistlichen sollten überdies die Mythen zum gelegentlichen Schmucke bei schriftstellerischen Arbeiten oder bei Predigten dienen. Nun gab es freilich auch einen nichtkirchlichen Zweck, zu dem die Mythen des Altertums gebraucht wurden: die mittelalterlichen Dichter

haben sie — namentlich in der dritten der oben unterschiedenen Perioden — erneuert und fortgesetzt. Niemals aber wurden die Mythen um ihrer selbst willen studiert, und insofern gehören die mittelalterlichen Schriftsteller überhaupt nicht in eine Geschichte der Mythologie, denn eine Förderung der Wissenschaft ist von ihnen nicht einmal versucht worden. Indessen hat die Geschichte der Mythologie nicht bloß die Entwickelung einer Einzelwissenschaft darzustellen, sie ist zugleich ein Teil der Gesamtkulturgeschichte und darf deshalb an den mittelalterlichen Auffassungen vom Mythos nicht ganz vorübergehen, da sie ein zwar einseitiges, aber für das völlige Verständnis unentbehrliches Bild der Gedankenwelt des Mittelalters geben. Allein auch ganz abgesehen davon, schon für ihre engere Aufgabe muß sie auch diesen Abschnitt ins Auge fassen, der die antike wissenschaftliche Mythenforschung mit der modernen verbindet. Auch um ihres möglicherweise vorhandenen Quellenwertes wegen sind die mittelalterlichen Schriftsteller für die Mythologie nicht ganz unwichtig, denn es können in ihnen sonst verschollene antike Überlieferungen enthalten sein; wer die Tradition über einen griechischen oder einen römischen Mythos vollständig sammeln will, wird daher die mittelalterlichen Darstellungen sorgfältiger beachten müssen, als dies gewöhnlich geschieht. Solche Reste alter Sagenüberlieferung sind nun aber nicht bloß in den Dichterkommentaren und mythologischen Kompendien zu suchen, in denen die antike Tradition annähernd rein erhalten ist und die deshalb oft — ihrem Inhalt nach mit Recht, aber fälschlich, was ihre Formulierung anbetrifft — der antiken Literatur zugerechnet werden. Auch die mittelalterliche originale Literatur kann sonst verschollene Nachrichten über Mythen des Altertums bringen. Noch mehr als die heutigen pflegten die damaligen Schulbücher ihre Vorgänger, deren Reihe meist bis ins Altertum hinaufreichte, zu plündern; so sind durch Schulreminiszenzen manchmal entlegene mythologische Angaben auch in die Geschichtswerke, die Predigten, ja selbst die Gedichte des Mittelalters gekommen. Wir werden daher auch derartige Literaturwerke nicht ganz außer acht lassen dürfen. Freilich ist die Wahrscheinlichkeit, daß eine in dieser Literatur erhaltene absonderliche Angabe echte antike Tradition enthalte, immer nur sehr gering.

B. MYTHOLOGISCHE STUDIEN VON DER VÖLKERWANDERUNG BIS ZUR KAROLINGISCHEN ZEIT

3. Die Mythologie in Italien, Gallien und Afrika. Bekanntlich ist die antike Kultur zuerst in den Ländern des Abendlandes zusammengebrochen, in denen sie am Anfang der Kaiserzeit am festesten begründet erschien. Vollständig kann natürlich der Zusammenhang mit dem Altertum auch hier nicht gestört sein; in Italien, wo Theodorich Männer wie Boethius unterstützte und sein Minister Cassiodor nach dem Scheitern seines Planes einer römischen Universität in seinem Kloster Vivarium eine Bibliothek, die Grundlage der berühmten vom Kloster Bobbio, anlegte und den Mönchen eindringlich empfahl, auch die klassischen Schriftsteller abzuschreiben, entstand, wie es scheint, im VI. Jahrhundert die Überlieferung von der troischen Abstammung der Franken und Türken; für Gallien kann man auf Georgius Florentius (Gregorius), den Bischof von Tours († 17. 11. 594), verweisen, der zwar die von ihm für Menschen gehaltenen antiken Götter sehr verächtlich behandelt, sich



auch fast der Unbekanntschaft mit ihren Mythen zu rühmen scheint, aber gerade dabei doch eine gewisse, namentlich aus Vergil und seinen Erklärern geschöpfte Kenntnis von ihnen zeigt. Allein im ganzen war die Bildung an die Peripherie des Reiches geflüchtet. Schon in den beiden letzten Jahrhunderten des Altertums hatte sich in Afrika inmitten einer halbbarbarischen Bevölkerung eine kleine Gesellschaft hochgebildeter Männer und Frauen zusammengefunden, deren Einfluß noch um 500 nachwirkte. Wahrscheinlich damals, jedenfalls nach Martianus Capella und vor Isidorus stellte hier Fabius Planciades Fulgentius in drei Büchern Mitologiarum 50 Mythen ohne erkennbares Anordnungsprinzip zusammen und deutete sie moralisch. Derselbe Fulgentius hat gleichartige Auslegungen der Thebais des Statius (Super Thebaidem) und der Aeneis (Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis) sowie einige andere Schriften verfaßt, aus deren Überschriften und Subskriptionen der Name Fabius Claudius Gordianus Planciades Fulgentius zusammengestellt werden kann. In der Aufschrift des Buches super Thebaidem wird er als Bischof bezeichnet, also wohl dem bekannten Bischof von Ruspe (467—532?), dem Sohn eines Claudius, Enkel eines Gordianus, gleichgestellt. In der Tat muß er diesem mindestens nahe verwandt gewesen sein; wahrscheinlich hat der Bischof (in seiner Jugend?) die allegorischen Schriften verfaßt. Seiner schriftstellerischen Technik nach gehört der Mythologe in die antike Literatur; er zitiert zwar die Bibel, nennt gelegentlich auch die antiken Götter — sie sind ihm d(a)emones potius quam dei (Mit. III.5) —; aber die Verteidigung des Christentums liegt ihm fern. Nicht mit diesem, sondern mit der antiken Philosophie will er die Dichter ausgleichen; ja die Darstellung jener ist ihm überhaupt die Hauptsache. Dabei fühlt er sich noch in lebendigem Konnex mit der Antike und unterscheidet sich dadurch vollkommen von den Autoren des späteren Mittelalters, die zwar oft weit besser über das Altertum unterrichtet sind, es aber als etwas Totes, nur durch die Schule Bekanntes betrachten. Wahrscheinlich nur etwa ein Jahrhundert jünger als Augustinus, hatte Fulgentius wohl noch die Möglichkeit, wenigstens einen Teil der zu dessen Zeit in den afrikanischen Bibliotheken aufgespeicherten Bücher einzusehen, er deutet dies ja auch indirekt selbst durch zahlreiche Zitate aus ihnen an, die, wenn sie auch großenteils unrichtig sind, doch jedenfalls beweisen, daß der Autor die Aneignung so umfangreicher literarischer Kenntnisse noch für möglich hielt. Er selbst freilich besitzt nur geringe Kenntnisse. Zwar hat er nicht ganz wenige lateinische und einige griechische Schriftsteller gelesen, aber selbst des Lateinischen scheint er, wahrscheinlich ein geborener Barbar, wenigstens zur Zeit seiner mythologischen Studien noch nicht ganz mächtig gewesen zu sein: starke Mißverständnisse erregen Zweifel, die durch seinen eigenen gekünstelten Ausdruck nicht widerlegt werden. Seine Kenntnis des Griechischen war jedenfalls mangelhaft, wie seine oft unglaublichen Etymologien beweisen: so soll z. B. Alkmene soviel sein als Almera und diesen Namen wegen des Salzes von Herakles' Weisheit empfangen haben. Diese Unwissenheit behindert aber den Verfasser keineswegs, kühne Kombinationen auf eigene Faust zu unternehmen, die ihm den nach heutigem Maßstab berechtigten Vorwurf der Fälschung eingetragen haben. Die gleiche Sorglosigkeit beweist der Verfasser auch in der literarischen Kunstform. Nach antikem Vorbild hat er die Mitologiae und die Continentia eingekleidet, die erstere durch zwei Visionen, in denen er erst Kalliope,



dann dieselbe Muse mit Satira, Urania und Philosophia erscheinen läßt, die Continentia, indem er Vergil selbst redend einführt; in beiden Fällen aber vergißt der gedankenlose Autor schließlich seine eigene Einkleidung vollständig. Diese schweren Fehler haben jedoch nicht verhindern können, daß Fulgentius einer der einflußreichsten Schriftsteller des Mittelalters wurde. Johannes von Salisbury, Bernhard Sylvester, Heinrich von Herford († 1370 in Minden) hängen von ihm ab, außerdem viele andere, darunter gelegentlich auch solche, die uns nicht als Gelehrte entgegentreten; Remigius (unten § 6) und Johannes Gualensis (unten § 9) schrieben Kommentare zu ihm, und indirekt ist der Typus seiner Schriften für die gesamte mittelalterliche Mythologie vorbildlich geworden.

Über Gregor v. Tours vgl. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalt. I 216 ff. Den Euhemerismus predigt Gregor besonders in einer Rede, die er der Chrotechilde ihrem Gatten Chlodwich gegenüber in den Mund legt (*Hist. Franc.* II 29 bei Arndt-Krusch I S. 90): *nihil sunt dii, quos colitis, qui neque sibi neque aliis poterunt subvenire: sunt enim aut ex lapide aut ex ligno aut ex metallo aliquo sculpti. Nomina vero, quae eis indidistis, homines fuere, ut Saturnus, qui filio, ne a regno depelleretur, per fugam elapsus adseritur; ut ipse Iovis, omnium stuprorum perpetrator* usw. — Im *Liber de virt. S. Iuliani* (A.-Kr. II S. 567) nennt Gregor die Opfer an die Götter Gaben von Toten an Tote. — Über Fulgentius vgl. besonders Skutsch bei Pauly-Wissowa-Kroll VII 215 ff. Ausgabe von Helm, Leipzig 1898. Beide halten die Identität des Bischofs und des Mythologen für erweisbar. Über die *Continentia* vgl. Armand Gasquy, *De Fab. Planc. Fulgentio Vergilii interprete* (Berl. Stud. f. kl. Phil. VI) 1887; Comparetti, *Virg. nel medio evo* I 144 ff. Für das Ansehen des Fulg. im Mittelalter ist wichtig das Urteil des Benediktiners Sigebert von Gembloux, *De script. eccl.* 28: *Certe omnis lector expavescere potest acumen ingenii eius, qui totam fabularum seriem secundum philosophiam expositarum transtulerit vel ad rerum ordinem vel ad humanae vitae moralitem.* Die *Mitologiae* und die *Virgiliana continentia* waren, worauf auch die große Anzahl der Hss. hinweist, beliebte Schulbücher; nicht allein die Mythologen des Mittelalters, z. B. die *Mythographi Vaticani*, von denen den Fulg. der dritte oft zitiert, aber auch der zweite und wahrscheinlich der erste (Skutsch 225 ff.) ausschreiben, sondern auch andere Gelehrte (z. B. Heinr. v. Herford, *Lib. de memorabilibus ed.* Potthast 1859 S. 4) und selbst Dichter benutzen ihn. So scheint in den *Carmina Burana*[1] 39[a] S. 129 die Deutung der vier Sonnenrosse Actaeon, Lampas, Erichtheus und Philogaeus auf Fulgent. I 11 zu beruhen. Erichtheus, als *ardens* gedeutet, ist eine Verdrehung für Erythreus, der allerdings die erste Stelle haben müßte; durch diese Verrückung ist Actaeon 'rubicundus' geworden. Eine ähnliche Symbolik der Sonnenrosse findet sich m. W. nur noch Sch. Germ. S. 196. Br.[1] — Erschwert wird das Urteil über Fulgentius dadurch, daß wir seine Quellen nicht kennen; es ist möglich, daß ein Teil der jetzt auf ihn fallenden Vorwürfe vielmehr seine Vorgänger treffen müßte. Im einzelnen knüpfen die Allegorien des F. oft an antike an (z. B. die Beziehung der vier Saturnuskinder auf die Elemente 1. 4); daß Vergil auch schon vor F. allegorisch ausgelegt wurde, zeigen z. B. Stellen wie Serv. *A* 6. 136, 7. 662, *E.* 1. 1; 3. 20. Freilich läßt sich die Vergleichung des gesamten menschlichen Lebens mit den Schicksalen des Aeneas nicht früher nachweisen.

4. Die Mythologie in Irland und Spanien. Länger als in Afrika hielt sich die römische Bildung merkwürdigerweise in Irland, das nicht zum Römerreich gehört hatte, wo aber im VI. und VII. Jahrhundert die klassischen Studien blühten und von wo die Erneuerung der Wissenschaften in England und, seit Karl dem Großen, in Frankreich ausging. Hier scheint der wertvollste antike Vergilkommentar, der sogenannte Servius Danielis, im VII. Jahrhundert mit dem echten Servius und andrerseits dieser mit Philargyrius verschmolzen worden zu sein; allein so wichtig diese Scholien für die Mythologie sind, eigentlich mythologische Studien sind aus der damaligen irischen Kultur nicht erhalten. Ähnlich verhält es sich mit Spanien, wo die römische Bildung erst im VIII. Jahrhundert durch die andersartige der Araber



ersetzt wurde. Unter den Zitaten Isidors von Sevilla (ca. 570—636) sind zwar vermutlich viele aus der Vorlage abgeschrieben, aber auch wenn man eine beträchtliche Anzahl abzieht, bleibt das Ergebnis, daß damals von der lateinischen Literatur in Spanien weit mehr erhalten gewesen sein muß, als wir besitzen. Nicht allein begünstigten mehrere westgotische Fürsten namentlich im VII. Jahrhundert die Bildung und damit zugleich wenn auch gegen oder wenigstens ohne ihren Willen die heidnische Bildung, die einzige, damals vorhandene; auch innerhalb der spanischen Geistlichkeit hatte es seit den Tagen Cyprians Elemente gegeben, die dem Heidentum gegenüber auffallend duldsam waren. Noch im VII. Jahrhundert hat der durch seine Judenverfolgungen bekannte, übrigens selbst literarisch tätige König Sisebut einen Bischof von Barcelona absetzen lassen, weil mit seiner Bewilligung auf dem Theater Dinge aufgeführt seien, welche die Vielgötterei voraussetzten und für christliche Ohren anstößig sein müßten. Der Kampf der Kirche mit dem Heidentum hatte damals in Spanien noch nicht zu ihrem vollen Siege geführt; sie hatte noch allen Anlaß, sich mit dem klassischen Götterglauben zu beschäftigen, mithin wenn auch nicht mythologische Wissenschaft, so doch mythologische Kenntnisse zu pflegen. In der Polemik gegen die alte Religion bediente sich die spanische Geistlichkeit gern des seit Tertullian beliebten Mittels, die Götter der Griechen und Römer als Menschen zu fassen. Als die zweite Synode von Braga 572 den Bischöfen zur Pflicht gemacht hatte, auf ihren Visitationsreisen das Volk vor den Errores idolorum zu warnen, schickte Martinus, Bischof von Dumium, später Erzbischof von Bracara (geb. 515, gest. 580), an Polemius die Predigt De correctione rusticorum, deren erster didaktischer Teil nachweisen will, daß gottlose Menschen sich als Götter verehren ließen. Die übernatürliche Macht der heidnischen Götter wird trotzdem anerkannt und mit der bereits bei Kirchenvätern des II. Jahrhunderts nachweisbaren Voraussetzung erklärt, daß gefallene Engel, welche die Gottvergessenheit und die Kreaturvergötterung der Menschen wahrnahmen, sich an die Stelle jener vergötterten Menschen zu setzen wußten. Auf einem ähnlichen Standpunkt steht der bedeutendste Schriftsteller dieser Periode, Isidor von Sevilla, in dem ausführlichen Kapitel (VIII 11) De diis gentium seines großen enzyklopädischen Werkes Etymologiae. Dem universalen und ausgleichenden Charakter seines Buches gemäß gibt er zwar auch viele physikalische Mythendeutungen, er bezieht z. B. (§ 37) Ianus auf die Himmelstür, (38) Neptunus, d. h. nube tonans, auf das himmlische Wasser, (39) Volcanus auf das von Iuppiter auf die Erde geschleuderte Himmelsfeuer, (43) Liber auf die Befreiung des Mannes von seinem Samen; aber überwiegend sind ihm (1) die Menschen Götter, deren Ruhm durch Dichter vergrößert wurde. Das Zusammentreffen von Namen und Funktion (z. B. § 3 bei Mercurius, der a mercibus heißen soll) empfindet Isidor zwar als seltsam, erklärt es aber nicht. Eine Mitwirkung der bösen Geister bei dem heidnischen Kult nimmt auch er an; sie erklärt ihm zugleich, daß — wie er, antiken Schriftstellern folgend, annimmt — auch die aus Liebe errichteten Statuen guter Menschen Anlaß zur Apotheose werden konnten. Im einzelnen folgt Isidorus platten rationalistischen Auslegungen: Prometheus z. B. ist ihm (8) der erste Bildhauer, Zeus (35), der sich in einen Schwan verwandelt ein Sänger, der durch seine schöne Stimme Leda bezaubert, wie er Danae durch Gold verführt hatte.

Zu dem Servius *Danielis (Interpolator Servii)* vgl. zuletzt K. Barwick, Philol. LXX, 1911 S. 106 ff.; über Sisebuts Eingreifen Grässe, Hdb. d. allgem. Literärgesch. II 2. 2 S. 1176; M. Rosseeuw-St.-Hilaire, *Histoire d'Espagne* I S. 284; über Martinus' Schrift *De correctione rusticorum* (vollständig herausgeg. zuerst von C. P. Caspari, Christiania 1883), Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalt. I 109 ff.; über Isidors *Etymologiae,* die im Text nach Migne *P. L.* LXXXII zitiert sind, vgl. Ebert, Allgem. Gesch. d. Literat. des Mittelalt. I 588ff.; Manitius, Gesch. d. lat. Lit. I 60 ff. — Isidors Einfluß auf die spätere Literatur war groß. Hrabanus Maurus (ca. 784—856) hat in seinem zu Fulda geschriebenen Werk *De rerum naturis* (fälschlich *De universo* genannt), wie so vieles andere (Ebert, Allg. Gesch. II 120; Manitius, Gesch. d. lat. Lit. I 292) auch den Abschnitt über die Götter (XV 6) fast wörtlich aus Isidor entlehnt. Überhaupt läßt sich, wo der Euhemerismus im späteren Mittelalter begegnet, als letzte Quelle meist Isidorus nachweisen. Auch Paulus Diaconus (Ebert II 36 ff.; Manitius 257), der den von ihm mit Wodan ausgeglichenen Mercurius einen Griechen aus ferner Vorzeit nennt (*Hist. Langobard.* I 9), könnte durch den sonst von ihm nicht selten benutzten Isidorus beeinflußt sein; freilich gehört er nach seiner Erziehung — er konnte sogar etwas Griechisch — noch zu den vorkarolingischen Schriftstellern, in denen solche Anschauungen auch sonst verbreitet waren. Mit Paulus berührt sich in diesen Stücken zum Teil die dem Wulfstan (X. Jahrhundert?) oder Aelfric zugeschriebene Homilie *De falsis deis* (vgl. Napier Wulfstan, Sammlung der ihm zugeschr. Homilien nebst Untersuch. über ihre Echtheit [Samml. engl. Denkm. IV 1]. Berl. 1883 Nr. XVIII S. 104 ff.), wo Oðin oder Mercur ein beredter, aber betrügerischer Mann, Saturnus ein roher Kreter genannt wird. (Letzteres wird ähnlich im Dolopathos *ed.* Brunet *et* Anatole de Montaiglon v. 12466 ff. berichtet.) Eine Mitwirkung des Teufels nimmt auch Wulfstan an.

C. DIE MYTHOLOGISCHEN STUDIEN IM IX.—XII. JAHRHUNDERT

5. Die Erneuerung der Wissenschaften unter Karl dem Großen. Waren die bisher besprochenen Werke zumeist veranlaßt durch die Reste des Altertums, wie sie sich vereinzelt in mehreren Ländern des Abendlandes erhalten hatten, so beginnt die universale Literatur des Mittelalters in dem ersten universalen Reiche. Als Karl den Erzbischof von York Alchvine um 781 zum Direktor seiner Hochschule und gleichzeitig zu seinem Kultusminister, wie wir es nennen würden, berufen hatte, strömte die Kultur aus Irland nach Frankreich und Deutschland hinüber. Auch hier wurden jetzt die Klöster Pflanzstätten der Bildung, und mit der Wiedererneuerung der klassischen Studien verbreiteten und vertieften sich auch die mythologischen Kenntnisse, die von nun an nicht wieder eine derartige Verminderung erfahren sollten wie im Anfang des Mittelalters. Zwar fehlte es natürlich nicht ganz an Schwankungen. Auf das hochgebildete IX. Jahrhundert, wo in Frankreich Karl der Kahle und sein Ratgeber, der Ire Johannes Scottus oder Eriugena, für den Unterricht sorgten und in Deutschland der jüngere Freund Alchvines, Hrabanus Maurus, sein Kloster Fulda zu einem Zentrum der klassischen Bestrebungen machte, folgte ein gewisser Rückschlag, eine Zeit, in der selbst in dem mit einer reichen Bibliothek ausgestatteten Kloster Korvei der sorgfältige Abt Widukind Hermes für den Kriegsgott halten konnte (I 12; Monum. Germ. III S. 423). Die Kirche, die sich in der karolingischen Zeit den klassischen Studien freundlich gezeigt und eine gewisse literarische Erneuerung des antiken Heidentums in den Kauf genommen hatte, machte später doch einige Schwierigkeiten; immer zahlreicher ertönen Stimmen von Geistlichen, die vor der Beschäftigung mit der heidnischen Mythologie warnen. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters wären sogar manche Werke des klassischen Altertums nicht nur wegen



des Niederganges der geistlichen Bildung, sondern auch wegen der in ihnen enthaltenen Mythen abermals von der Gefahr des Unterganges bedroht gewesen, wenn damals die Kirche noch die alleinige Trägerin der Bildung gewesen wäre. Dagegen hielt noch in der Zeit der sächsischen Kaiser die Furcht vor der Entchristlichung der Schule die Geistlichen nicht ab, ihre Zöglinge auf der Oberstufe gemäß der Rücksicht auf das Verständnis der gelesenen antiken Schriftsteller systematisch auch in der alten Mythologie zu unterrichten, wie es z. B. Walter von Speier (I 50 ff.) beschreibt. Infolge dieser Weitherzigkeit der damaligen Mönchsschulen, die teils als Ursache, teils als Folge damit zusammenhängt, daß in sie auch viele nicht zum geistlichen Stand Bestimmte eintraten, wurde seit dem X. Jahrhundert ein gewisses Maß mythologischer Bildung für jeden, der sich zu den Gebildeten rechnen wollte, unerläßlich: ein Witzbold rechnete auf allgemeines Verständnis, als er die drei Kebsen des Karolingers Hugo, der 926—947 Italien beherrschte, Iuno, Venus und Semele nannte (Liudprant, Antapod. 4. 13; Mon. Germ. III S. 319); ein Spottgedicht etwa des XII. Jahrhunderts nennt den Heiligen Stuhl ein Meer, in dem nicht Achilleus' Mutter Thetis, sondern die heilige Börse herrsche (Du Méril, Poes. popul. Lat. reliqu. Par. 1843 S. 232 A.). Die Dichtung zeigte, auch nachdem sie angefangen hatte, sich der Volkssprache zu bedienen, ihre Abhängigkeit von der altlateinischen in zahlreichen mythologischen Anspielungen und in der Behandlung mythologischer Stoffe. — Natürlich erforderte der mythologische Unterricht, soweit er sich nicht an die bestehenden Kommentare anschließen konnte, eigene Lehrbücher, und solche lassen sich in der Tat nachweisen. Der sog. erste Mythographus Vaticanus scheint ursprünglich zwei Zenturien von Fabeln enthalten zu haben, in deren Anordnung sich nur teilweise ein Zusammenhang erkennen läßt; erst später, wie es scheint, wurde das dritte Buch und ein paar Fabeln zu den beiden andern hinzugefügt. In diesen Abschnitten (f. 245) wird einmal Orosius zitiert; sonst schreibt der Verfasser seine Quellen, wie die Übereinstimmungen z. B. mit den Vergil- und Statiusscholien und mit Fulgentius zeigen, zwar großenteils wörtlich ab, nennt sie aber nicht, so daß es an einem Zeugnis für die Entstehungszeit fehlt. Der Terminus ante quem wird durch die einzige Handschrift, deren Ansetzung aber vom X.—XII. Jahrhundert schwankt, gegeben; vielleicht ist das Werk noch vor 800 zu setzen, da es die Mythenerweiterungen und die Allegorien der karolingischen Zeit nicht enthält. — Der sog. zweite vatikanische Mythographus oder der Mithologiarius, wie er in der Handschrift heißt, stimmt mit dem ersten, und zwar auch mit dessen drittem Buch teilweis wörtlich überein, enthält aber in diesen fast gleichlautenden Abschnitten einzelne Zusätze und Berichtigungen, die er entweder in einem vollständigeren Exemplar des ersten Mythographus gefunden oder selbst hinzugefügt haben muß. Große Abschnitte seines Werkes finden sich bei jenem überhaupt nicht, und diese stimmen — wiederum abgesehen von einzelnen Zusätzen — zum Teil wörtlich mit andern Schriftstellern, den narrationes fabularum (des sogen. Lactantius), Isidorus, Fulgentius, sowie mit Remigius von Auxerre (s. u. § 6) überein. Diesen, der mit den mythologischen Studien seiner Zeitgenossen und unmittelbaren Vorgänger wohl vertraut war, für den Verfasser zu halten, liegt m. E. kein genügender Grund vor. Von dem ersten Mythographen unterscheidet sich der zweite namentlich durch die zwar nicht vollständig, aber doch besser durchgeführte sachliche Ordnung. — Wahrscheinlich dem Anfang



der karolingischen Periode gehört der Liber monstrorum de diversis generibus an, der die Mythologie allerdings nicht ausschließlich und auch nur so weit behandelt, als sie von Ungeheuern (z. B. den Gorgonen, Argus, Cacus, dem nemeischen Löwen, den Aloaden, von Kerberos, Skylla, den kolchischen Stieren) berichtet. Außer Augustin und seinem Ausschreiber Isidor, Vergil, Vergilscholien und ähnlichen damals vielgelesenen Büchern scheint der Verfasser seine mythologischen Angaben auch einem verschollenen Handbuch zu entnehmen, von dem aber seine oberflächlichen und zum Teil fehlerhaften Auszüge ein genaues Bild nicht gewinnen lassen. Großen Einfluß konnte das Werk nicht erlangen, da es schon im IX. Jahrhundert reichhaltigere und zuverlässigere mythologische Lehrbücher gab; immerhin muß es, da die wenigen erhaltenen Abschriften erhebliche Varianten zeigen, eine gewisse praktische Bedeutung gehabt haben. Kritik üben der Verfasser und die Bearbeiter des Werkes nur an der Glaubwürdigkeit des Mythos, der demnach in naiver Weise als Bericht von etwas wirklich oder vermeintlich Geschehenem aufgefaßt und daher, wenn überhaupt, euhemeristisch gedeutet wird.

Über die karolingische Renaissance vgl. Baehr, *De literarum studiis a Carolo Magno revocatis ac schola Palatina instaurata*. Heidelberg 1855. — Mythographi Vaticani I u. II. Die erste aus Prüderie verkürzte Ausgabe Mai's (*Class. Auct. e Vaticanis codicib. ed.* III) druckte Bode (*Script. rerum myth. latini* III. 2 Bde. Zelle 1834) ab und fügte Anmerkungen hinzu. Über den ersten Mythogr. s. besonders Maaß, Die Tagesgötter 256 A. 10 und R. Schulz, *De Mythographi Vaticani primi fontibus*. Halle, Diss. 1905; über den zweiten, den Manitius, Gesch. der lat. Lit. 509 dem Remigius gleichzusetzen geneigt scheint, P. Keseling, *De Mythographi Vaticani secundi fontibus*. Halle, Diss. 1905, der außer den beiden von Mai verglichenen Hss. eine allerdings unvollständige Wiener benutzen konnte. — Der Liber monstrorum (Manitius I 114) wurde zuerst herausgegeben nach einem Cod. Pithoeanus von J. Berger de Xivrey, *Tradition tératologique ou recits de l'antiquité et du moyen age en occident sur quelques points de la fable, du merveilleux et de l'histoire naturelle*. Paris 1836, dann mit Vergleichung derselben Hs. nach einem *Cod. Guelf.* von M. Haupt, Berl. Lektionskatal. 1863 (*Opusc.* II 221 ff.). Zu den Quellen vgl. Pfister, Berl. phil. Wschr. 1912 1129 f.; 1914 925 f.

6. Das Wiederaufblühen der symbolischen Mythenauslegung. Schon das namentlich beim Unterricht wichtige Bestreben, die beiden Bildungselemente, die christliche und die antike Weltauffassung, zu vereinigen oder doch mit dem zunächst der Erlernung der Sprache dienenden Studium der Dichter irgendwelche erbauliche oder wenigstens belehrende Betrachtung zu verbinden, führte in der karolingischen Zeit zur allegorischen Mythendeutung zurück, die auch zu dem Charakter der Zeit besser paßte und von nun an acht Jahrhunderte lang vorherrschend blieb. Wie Leser es oft tun, die zwar denkfreudig, aber nicht zum Denken geschult sind, die zwar nicht gedankenlos an der überlieferten Bewunderung der Meisterwerke festhalten wollen, aber den richtigen Standpunkt der Betrachtung nicht zu finden vermögen, so suchte man überall geheimnisvolle Anspielungen. Man konnte sich dabei nicht allein auf das Vorbild älterer Autoren wie Fulgentius und Martianus berufen, sondern auch auf die gleichzeitigen Dichter, von denen viele in vermeintlicher Nachahmung der antiken ihre Gedanken in ausgeführten Allegorien darlegten, und sogar auf die Bibel, in die man ebenfalls viele künstliche Beziehungen hineinlegte. Hier fand man auch eine Rechtfertigung für die Allegoristerei, die auch dann noch ausreichte, als man sich bewußt geworden war, daß man sich mit ihr z. T. von der eigentlichen Absicht der antiken Autoren entfernte: nicht sie wollte man auslegen, sondern die geheim-



nisvolle Absicht Gottes ergründen, der sie so hatte sprechen lassen. Aber zu der Klarheit, die diese Rechtfertigung voraussetzt, rangen sich auch im späteren Mittelalter nur wenige durch; für die meisten blieb die Mythenauslegung ein bloßes Spiel oder ein Mittel, wissenschaftliche Erkenntnisse oder moralische Ermahnungen in eine angenehme Form zu kleiden. — Der erste, bei dem wir in der Zeit der Karolinger allegorische Mythendeutung finden, ist der Westgote Theodulf († 821), der, aus Spanien vertrieben, von Karl zum Bischof von Orleans erhoben wurde. In dem Gedicht über seine Lieblingsbücher (Migne P. L. CV S. 331 f.; Dümmler, Poetae Latini aevi Carol. I 543) nennt er auch Vergil und Ovid, in quorum dictis, quamquam sint frivola multa, plurima sub falso tegmine vera latent (v. 19 f.). Demgemäß wird z. B. das Aussehen Cupidos (33 f.) allegorisch auf die Laster der Liebe bezogen, und die beiden Tore, aus denen die Träume kommen, sollen Auge und Mund sein denn (v. 53) vera vident oculi, falsa per ora meant. — Zwei irische Gelehrte, Dunchad und Karls des Kahlen Berater Johannes Scottus, verfaßten mit Benutzung griechischer Schriftsteller Scholien zu Martianus, die ihr Schüler, der in der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts wirkende Remigius von Auxerre mit andern Schriften für seinen großen Martiankommentar benutzte. Von diesen Werken, die möglicherweise auch für die antike Mythologie wichtig sind, ist bisher nur wenig veröffentlicht worden; daß sie in Sagen einen Geheimsinn vermuten, ergibt sich aber schon jetzt Eine Erinnerung an die Mythendeutung des Scottus hat sich vielleicht darin erhalten, daß ein wahrscheinlich dem XIII. Jahrhundert angehöriges die Mythen allegorisch erklärendes Gedicht die Aufschrift trägt: Integumenta secundum magistrum Iohannem Anglicum (§ 9). Über den Kommentar des Remigius sind wir einigermaßen unterrichtet durch das große allegorisierende Werk des dritten Mythographus Vaticanus (§ 7), der oft den Remigius zitiert und ihn wahrscheinlich als eine Hauptquelle benutzt hat. Nicht selten wird hier der Unterschied der Deutungen des Remigius und Fulgentius hervorgehoben; wahrscheinlich hat nicht nur der Mythograph, sondern auch Remigius die Mitologiae und vielleicht auch andere Schriften des Afrikaners gelesen, von dem sich demnach der letztere bewußt entfernt, weil er neben ihm Quellen hat, die er höher schätzt. Nur z. T. lassen sich Spuren dieser von Fulgentius abweichenden Deutungen und Etymologien bei Servius, Isidor und andern erhaltenen Schriftstellern nachweisen.

Über Theodulf s. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I 537 ff., über Dunchad ebd. 525 f., über Remigius vgl. Manitius ebd. 513 ff.; Raschke, Bresl. Phil. Abh. XLV 1913 S. 4 ff. Es ist natürlich mißlich, über ein erhaltenes, aber noch nicht veröffentlichtes Werk nach einigen Anführungen zu sprechen, aber das im Text Bemerkte wird durch den Abdruck des Kommentars schwerlich wesentlich modifiziert werden. Daß der Mythograph den Martiankommentar des Remigius las, ergibt sich mit Sicherheit aus folgenden Zitaten: 8. 5 S. 202. 6 Bode (Mart. Cap. II 189); 2. 5 S. 159. 14 (Mart. Cap. I 72 über Vesta als Amme des Zeus); 8. 18; aber auch 9. 1 S. 214. 6, wo es heißt, daß Philologia apotheosiert werden mußte, weil die Weltweisheit nur durch das Studium der wahren Weisheit die Unsterblichkeit erlange, stammt natürlich aus demselben Kommentar und ebenso 12. 4 (S 245. 24 über den indischen Berg Nysa), da kurz vorher Mart. Cap. VI 695 S. 241. 12 Eyss. zitiert wird. Weiter lassen sich bequem in diesem Kommentar unterbringen 9. 3 S. 215. 12; vgl. M.C. II 126 (über den Hermesstab); 11. 17 S. 238. 42 (über Adonis, die im Winter niedersteigende Sonne; vgl. M. C. I 192 Sol = Adonis); 2. 4 S. 158. 45 (über Attis; vgl. M. C. I 192); 11. 18 S. 239. 27 (über die verschiedenen Arten der Liebesgottheiten; vgl. M.C. 2. 144 S. 41. 20 Eyss.); 8. 19 (über die 9 Musen als 8 Himmelssphären und Erde; vgl. M.C. I 27 f.); 11. 2 S. 229. 36 (über Venus und Bacchus als Eltern des Hyme-



naeus; vgl. M. C. I 1); 8. 7 S. 203. 14 (über Apollon mit dem Flammenkranz von 12 Steinen, die den Monaten entsprechen; vgl. M. C. I 73 ff.); vielleicht auch 9. 4 S. 215. 35 (über Themis und Erigone; vgl. M. C. II 174, wo beide identifiziert werden) und 2. 3 S. 158. 18 (vgl. M. C. I 4). Aber freilich bleiben natürlich Stellen, die sich nicht sicher in einem Kommentar zu Capella unterbringen lassen; es ist möglich, daß der sog. dritte Myth. Vatic. auch einen Vergilkommentar des Remigius benutzte. Vgl. z. B. Myth. Vat. III 8. 5 S. 202. 6 mit Verg. *A* 6. 147. — Von Fulgentius weicht Remigius z. B. in folgenden Punkten ab: Myth. Vat. III 2. 1 157. 27 (Fulg. *mit.* 3. 5); 11. 17 S. 238. 42 (Fulg. 3. 8); 9. 3 S. 215. 12 u. 33 (F. 1. 18; zu Remigius stimmen Arnob. 3. 32; Aug. *c. d.* 7. 14); 8. 21 S. 212. 15; 32 (F. 3. 10). Der Mythograph hebt übrigens keineswegs alle Abweichungen seiner beiden Hauptquellen hervor; z. B. gibt er 10. 1 nach Remigius die Ableitung Tritonia von τριτο-νοία, ohne zu sagen, daß Fulgentius (*Virg. cont.* 96. 11) den Namen von τρίβειν ableitet, und 9. 3 verschweigt er die abweichende Erklärung des Merkurstabes bei Fulg. *mit.* 1. 18. Gegen so viele Verschiedenheiten verschwinden die oberflächlichen Übereinstimmungen des Remigius mit Fulgentius, z. B. MV III 14. 3 S. 251 mit Fulg. *m.* 1. 21. Das Verhältnis ist um so auffälliger, als Henricus de Hervordia, *De rebus memorab. ed.* Potthast. Gött. 1859 S. 4 einen Remigius *in Fulgentium* zitiert. — In der Ableitung von Volcanus von *volare* und *candor* stimmt Remigius bei MV III 10. 4 S. 223. 32 ff. mit Serv. V*A* 8. 414 und Isid. *etym.* VIII 11. 39 gegen Fulg. *Virg. cont.* S. 105. 5 Helm. Auch sonst findet sich manches Gemeinsame mit Isidor und Serv., vgl. z. B. 6. 19 S. 185. 1 mit Serv. V*G* 1. 302; 11. 10 S. 234. 25 mit Serv. V*A* 3. 35, Isid. *et.* VIII 11. 52.

7. Der sogenannte Albericus. Das im Mittelalter vielgelesene mythendeutende Werk, das so oft den Remigius zitiert, die Schrift des sog. dritten Mythographus Vaticanus, wird in einer jüngeren Hs. dem Albericus zugeschrieben, und unter diesem Namen hat sicher auch Boccaccio das Buch, das für ihn Hauptquelle ist, gelesen. Entscheidend ist diese Zuweisung freilich nicht, da der Autorname bei mittelalterlichen Schriften dieser Art bisweilen nicht sowohl den wirklichen Verfasser als die Art des Werkes bezeichnet. Wer aber auch dieser Anonymus gewesen sein möge, er gehört zu den auf dem Gebiete der Mythologie kenntnisreichsten Schriftstellern des Mittelalters. Außer Remigius, aus dem vielleicht ein Zitat aus Johannes Scottus (2. 4) herübergenommen ist, und den in der Schule gelesenen Dichtern Vergil, Horaz, Statius, Lucan und Persius, die er in kommentierten Ausgaben besaß, Ovid, Statius, Iuvenal und Ciceros Büchern De natura deorum benutzt (oder zitiert er wenigstens) von mythologisch wichtigen Werken Hygins poetische Astronomie, die Schriften des Macrobius, Martianus Capella (mit der Erklärung des Remigius), Fulgentius, endlich Isidorus' Etymologiae. Diese Bücher hat er mindestens zum großen Teil selbst exzerpiert. Wie sein Vorgänger Remigius, vielleicht noch systematischer als dieser, sucht unser Mythograph in der poetischen Sage Allegorien; er unterscheidet — und zwar öfters bei demselben Mythos — die 'historische' (euhemeristische), die 'stoische' und die astrologische oder astronomische Erklärung. Prometheus ist ihm (10. 10) ein Astronom, dessen Herz vom Adler zerfleischt wird, weil die Sternbeobachtung sehr mühsam ist, Mars (11. 6) die durch den Umgang mit Venus, 'der Wollust', befleckte 'Tugend': nachdem die Sonne die geheime Verfehlung an den Tag gebracht hat, rächt sich Venus, indem sie die fünf Sonnentöchter, 'die fünf Sinne' (Pasiphae 'Gesicht'; Me-deia 'Nichtgesicht, d. h. 'Gehör'; Kirke 'Gefühl'; Phaidra 'Geruch'; Dirke 'Geschmack') betört. — Eine zweite unter dem Namen des Albericus überlieferte mythologische Schrift ist der Poetarius oder Libellus de imaginibus deorum. Für den Mythologen fast wertlos, weil es weder wichtige und sonst unbekannte Angaben aus dem Altertum noch erwägenswerte neue Ver-



mutungen enthält, ist das Schriftchen ziemlich unbeachtet geblieben, obwohl es als das einzige bisher bekannt gewordene seiner Art eines gewissen literarhistorischen Interesses nicht entbehrt. Bereits die Stoiker hatten auch Attribute, welche die Götter in der bildenden Kunst haben, allegorisch gedeutet, und unabhängig davon hatte sich in der Form des Weihgedichtes eine Auslegung der Attribute als eigene Literaturgattung herausgebildet. Als nach dem Untergang der antiken Kultur die Kunstdarstellungen fast nur noch in den immer mehr von den Originalen sich entfernenden Illustrationen der Handschriften fortlebten, fuhr man fort, auch diese Miniaturbilder zu berücksichtigen. Die Form des Weihgedichtes zu ihrer Erklärung ist wohl erst in der Humanistenzeit, wo z. B. Aeneas Silvius die Attribute Amors deutete, neu belebt worden, dagegen wurde die lehrhafte Erklärung der Abbildungen, wie es scheint, nie ganz unterbrochen: namentlich bei Fulgentius, dem zweiten und dritten Mythographus Vaticanus finden sich zahlreiche Verweisungen auf bildliche Darstellungen. Das Neue an dem Libellus ist, daß er die Erklärung der Bilder zur Hauptsache macht: wenn nicht er selbst, muß doch die Literaturgattung, die er vertritt, sich an Sammlungen von Miniaturen angeschlossen haben. Bekanntlich gab es eine Tradition der Abbildungen innerhalb der astronomischen und astromythischen Literatur, und mit dieser berührt sich unser Schriftchen auch in anderer Beziehung, vor allem darin, daß mit den sieben Planetengöttern begonnen wird. — Obwohl der Verfasser keine tiefsinnigen symbolischen Deutungen gibt, gehört er doch seiner ganzen Auffassung nach zu den allegorischen Mythenerklärern. Er könnte demnach mit dem dritten Mythographus Vaticanus identisch sein, mit dem er vielfach in der Anordnung und bisweilen auch im Wortlaut übereinstimmt. Indessen finden sich Konkordanzen auch mit den beiden ersten Mythographen und mit Fulgentius, wie dies bei der naiven Auffassung, die das Mittelalter vom Schutz des literarischen Eigentums hatte, natürlich ist: ein vollständig sicheres Zeugnis für den Verfasser ist daraus nicht zu entnehmen.

Der DRITTE MYTHOGRAPHUS (MV III) ist nach 4 vatikanischen Hss. von Mai, danach mit Benutzung dreier weiterer von Bode herausgegeben; vgl. o. § 5 Anm. Außerdem haben Jacobs, Zs. f. Altertumsw. 1834 1057 ff. und Klußmann, *Commentatio de Alberici mythographi codice Gothano altero cum corollariis coniectaneorum ad tres scriptores Latinos.* Rudolst. Progr. 1868 einen Cod. Gothanus beschrieben, dessen Schreiber seinerseits zwei Hss. mit zahlreichen von ihm gewissenhaft, aber ohne Verständnis verzeichneten Textvarianten vor sich hatte. Auch sonst sind Hss. des MV III vorhanden (z. B. in Breslau) und gelegentlich erwähnt worden. Wie dies bei mittelalterlichen Lehrbüchern öfters vorkommt, zeigen viele Hss. Auslassungen und Zusätze, so fehlen in einzelnen oder den meisten Hss. K. X, XV und ein Teil von K. VIII und IX. — Vgl. über den MV III Endt, Wien. Stud. XXXI 1909 S. 315 ff. — Dafür, daß unser Mythograph der Albericus Boccaccios ist, kann außer dem von Mai bereits Angeführten auf Bocc. 326 (vgl. MV III 13. 4) verwiesen werden: hier wird die Hydra als ein unterirdischer Wasserarm erklärt, dessen eine Öffnung man nicht verstopfen kann, ohne daß zwei andere neu aufbrechen, und dessen Ausströmungen Herakles dadurch hinderte, daß er das ganze Gebiet mit Feuer austrocknete. Dagegen meint Heinr. von Herford schwerlich unser Buch, wenn er (*De reb. memor.* S. 4 *ed.* Potthast) Albericus nach Servius und Thomas Walleyȝ *in Metamorphoseos* nennt. Die von ihm (S. 232 Potth.) angeführte Stelle über Celius oder Pollux, den Sohn des Demogorgon, steht beim MV III nicht. Zwar nennt dieser Saturn (1. 9; 2. 6) *Pollucis* oder *Polluris filium* — die Hss. schwanken wie an beiden Stellen der Quelle, Fulg. *m.* 1. 2 S. 17. 10 und 18. 12 H. —, Pollux oder Pollur wird also hier dem Uranos gleichgesetzt, dem offenbar auch der Celius entsprechen soll. Allein diese in ihrer Entstehung noch nicht aufge-

klärte Angabe des Fulg. ist, was bei einem so vielgelesenen Schriftsteller nicht auffallen kann, im Mittelalter auch sonst ausgeschrieben worden (Muncker zu Fulg. a. a. O.), und aus MV III stammt nicht die gewiß nicht aus der Luft gegriffene Angabe Heinrichs von Herford, daß Uranos S. des Demogorgon, d. h. des Demiurgos (derselbe Fehler findet sich in manchen Hss. von *sch.* Stat. 4. 516, und auch sonst spielt Demogorgon im Mittelalter eine wichtige Rolle) sei. — Ebenso unerweislich ist es, daß der Petronerklärer Joh. Brassicanus mit dem Leontius, der von der Entstehung des Grases aus Menschenblut spricht, unsern MV III meint. Bei diesem (11. 10) findet sich eine solche Angabe in der Tat, aber mit derselben falschen Berufung auf Plinius, wie bei Serv. *VA* 12. 119, also offenbar aus diesem; da Brassicanus Serv. und Plin. vorher selbst genannt hat, durfte er, wenn sein Leontius unser MV III ist, nicht wohl fortfahren: *meminit ... et Leontius mythographus,* als wenn dieser eine unabhängige Überlieferung darstelle. Wenn er sich aber ungenau ausgedrückt haben sollte, so hat doch sein Zeugnis wenig Wert, weil aus dem vielgelesenen Serv. auch andere mittelalterliche Schriftsteller schöpfen konnten.

Der Poetarius (auch *neutr.*) ist nach Pariser Hss. herausgegeben von Petri (Basel 1542), Th. Muncker, *Mythogr. Lat.* Amsterd. 1681 S. 301ff. und A. van Staveren, *Auct. myth. Lat.* 1742 S. 896ff.; vgl. *Hist. lit. de la Fr.* IV[2] 1866 696, auch Lersch, Jb. des Vereins v. Altertfr. im Rheinl. V/VI 1844 308.; Schenkl, Sb. d. Wiener Akad. d. Wiss. CLVII 1908 VII S. 3. — Verweisungen auf Abbildungen finden sich u. a. bei Serv. (z. B. *VA* X 252, vgl. MV III 2. 3), Fulg. I 3; 14; II 3 f.; 15; III 5; MV II 35f.; 39; 41; 80; vgl. 46; 152; MV III 5. 7; 8. 4; 11. 1; 12. 4; 14. 5. — Eine illustrierte Mythologie, wie sie hier vorausgesetzt wird, enthält nach Maaß, Tagesgött. 259 der Cod. Vat. Reg. Lat. 1290 (*s.* XIII); an ihn soll sich wörtlich Cod. Palat. 159 (*s.* XV) anschließen (Maaß 260. 21), doch wird dieser als dem MV III verwandt bezeichnet, in den zwar ebenfalls ein Teil einer dieser Gattung angehörigen Schrift, aber schwerlich diese selbst, wie Maaß glaubt, übergegangen ist. Obwohl in der späteren Disposition vom Poet. abweichend, beginnt auch der genannte Cod. Reg. 1290 mit den sieben Planetengöttern, und diese Anordnung findet sich auch sonst in Schriften dieser Gattung. Ein der *Metamorphosis Ovidiana moraliter explicata* des Berchorius (u. § 10) vorgesetzter *Tractatus de formis et figuris deorum* (identisch mit dem nach einer Notiz bei Sidney Lee, *Diction. of nation. biogr.* LIX S. 121 im cod. Paris. 5224 erhaltenen *Tractatus de figuris deorum?*), der ebenfalls mit den Planetengöttern anhebt, scheint aus dem Poetarius zu schöpfen, den er öfters unter dem Namen Fulgentius zitiert (Berch.-Wal. S. 9; 10; 11; 13 der Badischen Ausgabe von 1511 = Poet. c. 11; 12; 16; 19); doch findet sich das Zitat aus Fulgent. bei Berchorius-Waleyз S. 12 weder bei dem Afrikaner noch im Poetar., sondern nur bei dem mit zitierten Hraban (S. 432 Mi), den Wal. jedenfalls außer dem Poetar. herangezogen haben muß (vgl. z. B. S. 10 mit Hrab. Maur. XV 6 S. 131 = Isid. *Etym.* VIII 11 § 61; Fulg. 3. 5.). — Als MV III und als Verfasser des Poetar. würden unter anderen ev. folgende Schriftsteller des Namens Albericus in Betracht kommen: 1. Der Arzt und Philosoph Albericus (Albrice, Albricius, Alfricus) der in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts in Cambridge und Oxford studierte; 2. ein Londoner Mönch (XI. Jahrhundert), der Verf. einer ungedruckten Schrift *De origine deorum.* Unter dem N. Albericus soll eine Schrift *De veritate fabularum* in Bern hslich vorhanden sein. — Die Schrift von Robert Raschke, *De Alberico mythologo,* Bresl. Philol. Abh. 1913, der die Identität des Verfassers des dritten Mythographus und des Albericus als durch Fr. Jacobs unwiderleglich erwiesen erachtet, ist mir erst nach Abschluß dieser Darstellung zugänglich geworden.

D. DIE MYTHOLOGISCHEN STUDIEN IM XIII. UND XIV. JAHRHUNDERT

8. Die Schule von Chartres, Johann von Salisbury, Bernhard Sylvester. Eine neue Anregung erhielten die im XI. Jahrhundert weniger gepflegten mythologischen Studien, besonders die allegorische Mythendeutung, durch die intensive Beschäftigung mit der griechischen Philosophie, deren Lehren man, wie es schon die antike Mythendeutung getan hatte, in den Mythos hineinlas. Wahrscheinlich von England aus,



wo auch später noch diese Studien blühten, wo z. B. der Zisterzienser Baldwin (geb. in Exeter, 1180 Bischof in Worcester, gest. 19. 11. 1190 auf dem Kreuzzug) noch gegen Ende des XII. Jahrhunderts die Schrift De mythologia verfaßte, verbreiteten sich diese Studien nach Frankreich, wo die Klosterschule von Chartres vor dem Aufkommen von Paris in der Art einer Universität wirkte. Johannes von Salisbury (geb. ca. 1110, gest. 25. 10. 1180 in Chartres), der Freund Thomas a Beckets, dem er fast auch im Tode gefolgt wäre, hatte sich nach Frankreich geflüchtet, wo er Schüler Abelards wurde. Eigentlich mythologische Schriften hat er nicht verfaßt, denn die Integumenta secundum magistrum Anglicum (249 Distichen; s. § 9) sind wahrscheinlich erst im XIII. Jahrhundert entstanden; aber er verwendet in seinen philosophischen Werken gern griechische Sagen, die er konsequent allegorisch deutet. Wie er in seinem Entheticus de dogmate philosophorum (185) auseinandersetzt, mußten die antiken Dichter ihre tiefsinnigen Gedanken allegorisch einkleiden, weil die Staatsgesetze die Veröffentlichung der heiligen Geheimnisse verboten, und sie gehorchten dem Verbot um so lieber, weil das Verborgene mehr anzieht. So soll der Endymionmythos (1118 ff.) die Lehre predigen Cuiusque rei firmetur opinio vera. Wie Fulgentius, dessen Continentia er gekannt hat, von dem er aber in Einzelheiten abweicht, sieht er in der Aeneis eine Darstellung der gesamten praktischen Philosophie. Ennaios der (dem Körper) 'innewohnende' (Geist) wird im Verlauf der Dichtung erzogen; den Schiffbruch im ersten Buch bezieht Johannes auf die Gefahren der Kindheit. — Unter dem Einfluß der Schule von Chartres steht auch Bernhard Sylvester von Tours (ca. 1150), der vielleicht auch dort wirkte, aber wohl nicht der berühmte Kanzler des Klosters, der wahrscheinlich vor 1130 gestorbene Platoniker Bernardus Carnotensis ist. Auch Bernhard Sylvester findet in der Aeneis, deren sechs erste Bücher er allegorisch auslegt, Natur und Entwickelung des menschlichen Lebens; auch ihm ist Aeneas, dessen Namen er als Ennos demas 'Bewohner der körperlichen Gestalt' deutet, die in den Leib eingeschlossene Seele, auch nach ihm enthält das erste Buch die ganze Kindheit; die Ankunft in Karthago bedeutet den Eintritt in das Leben, wo die Begierde herrscht. Noch deutlicher als in diesem Vergilkommentar tritt der platonische Einfluß, unter dem auch Bernhard Sylvester steht, in seinem zweiten Werke, den zwei Büchern De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus, hervor. Hier wird die ganze platonische Metaphysik, wie sie der Verfasser verstand, — und zwar, wie es scheint, unter bewußter Ablehnung alles Christlichen, sofern es nicht mit Platon übereinstimmt — in die Mythen hineingelegt. Minerva z. B. ist ihm der platonische *νοῦς*, den er als Weltvernunft oder als Vorsehung deutet (I 1. 4). Außerdem aber erfindet der Dichterphilosoph — denn in zahlreichen Abschnitten wendet der Verfasser nicht bloß Hexameter oder andere antike Verse an, sondern bedient sich auch einer kühnen poetischen Ausdrucksweise — in der Art des Martianus Capella symbolische Gestalten, wie die Natura, die auf Befehl des Noys (*νοῦς*) die Königin der Gestirne Urania und die allweise Physis mit ihren Töchtern Theoria und Practica auffindet und veranlaßt, daß Physis aus den vier Elementen den Menschen erschafft. — Wahrscheinlich älter als Bernhard Sylvester ist Bernhard, der 'Lehrer' in Utrecht, der seinem Bischof Konrad (1076—1099) einen im Mittelalter vielbenutzten allegorischen Kommentar zu den Mythen des Theodul widmete.



Vgl. im allgemeinen die Pariser These des Abbé A. Clerval *(supérieur de la maîtrise de Chartres) Écoles de Chartres.* Paris 1895. — Baldwins Schrift wird erwähnt, aber nicht abgedruckt in der *Biblioth. patrum Cisterc.* 1662. Tom. V = Migne *P.L.* CCIV (S. 403). Über Joh. v. Salisbury s. Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis nach Leben u. Stud., Schriften u. Philos. Leipz. 1862; Deminuid, *Jean de Salisbury.* Par. 1873. Der *Entheticus* ist im Text zitiert nach Migne *P.L.* CIC S. 969ff.; eine zweite Schrift *(Io. Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII. Recogn.* J. C. Webb. 2 Bde. Oxf. 1907) hat über die engeren Fachkreise hinaus gewirkt; z. B. hat sie Jean de Meun benutzt (Langlois, *Orig. et sources du Rom. de la Rose* 148). Über Joh.' Verhältnis zu Fulgentius s. Gasquy, *De Fabio Planc. Fulg.* (o. § 3) S. 30; über seine Vergilerklärung Comparetti, *Virg. nel medio evo* I 156 ff. — Bernhard Sylvesters Verhältnis zu Bernhard von Chartres und die Zuteilung der einzelnen Schriften ist umstritten. Noch manche Neuere halten beide Autoren für gleich; die *Hist. litt. de la Fr.* XII 1830 unterscheidet zwar Bernhard von Tours (77 ff.) von Bernhard von Chartres (261 ff.), nennt aber diesen Sylvestris und Verfasser des Megacosmus und Microcosmus. Hauréau, *Mém. sur quelques chanceliers de l'église de Chartres* (*Mém. AIBL* XXXI 2 1884 86 ff., besonders 98) bestreitet zwar wegen der Verschiedenheit des Ethnikons ebenfalls die Gleichheit beider, erkennt aber den Unterschied der Zeit nicht. Von Bernh. Sylvesters Vergilauslegung gibt Auszüge Deminuid, *De Bernardo Carnotensi grammatico professore et interprete Virgilii.* Par. 1873 S. 16 ff. Über *Ennos* = *habitator* vgl. Deminuid 23. — Die Schrift *De mundi megacosmo et microcosmo* ist herausgegeben von Dr. Carl Sigm. Barach und Dr. Joh. Wrobel, Innsbr. 1876; über die darin enthaltene mythische Kosmo- und Anthropogonie s. M. Gothein, Arch. f. Rlw. IX 1906, 344. — Der *Scholasticus* Bernhardus Ultraiectensis (Sigebert von Gembloux, *De poet. eccl.* 169 *P. L.* CLX), dessen Kommentar (Jos. Frey, Über das mittelalterliche Gedicht Theoduli *Ecloge* und den Kommentar des Bernh. Ultrai. Progr. Münster 1904) in einer Pariser Hs. erhalten ist, scheint die Hauptquelle für die andern drei Scholien des Theodul. Unter dem Namen dieses Mannes, der nach Sigebert von Gembloux a. a. O. 134 (S. 576) in Italien geboren war, in Athen studierte und schließlich Bischof wurde, der aber nach neuerer Vermutung niemand anders ist als der bekannte unglückliche Godeskalk (ca. 805—866, *Mon. Germ., Poet.* III 707), war die *Ecloga* im Mittelalter viel gelesen, und noch im Beginn der Humanistenzeit wurde oft (z. B. 1495 nach der Subscriptio *in sancta civitate Coloniensi per* Henricum Quentell, andere Ausgaben nennt Fabricius *B. L.* VI 232), später seltener (zuletzt von Aug. Em. Beck, Sangerhausen 1836 und von Jo. Osternacher, *Ripariae prope Lentiam* 1902) das poetische Gespräch herausgegeben, in dem der athenische Ziegenhirt Pseustis jeder von der christlichen Schäferin Alathia vorgetragenen biblischen Erzählung eine heidnische gegenüberstellt. Wegen seines zugleich erbaulichen und belehrenden Inhaltes wurde es früh und für lange Zeit Schulbuch und als solches wie die antiken Schulautoren mit Kommentaren ausgestattet, bei denen nicht allein die vom Dichter erzählten, sondern auch zahlreiche von den Erklärern herangezogene Sagen mit einem *integumentum,* d. h. einer allegorischen Erklärung versehen werden. Vorbild für die Form der Scholien ist Servius, der auch in Einzelheiten benutzt ist; aber im ganzen hängen sie, wie es scheint ((Frey, Progr. S. 19), mehr von Fulgentius, auch von jüngeren Quellen ab. Die Etymologie *Nube tonans* (*f.* XXXI r der o. erwähnten Ausg. von 1495) für Neptunus findet sich noch öfters, z. B. bei Isid. *et.* VIII 11. 38 (o. § 4) und bei MV I 107.

9. Allegorien im Anschluß an Ovid. Johannes Anglicus und der Ovide moralisé. Seit im XII. Jahrhundert die Metamorphosen ein Schul- und ein beliebtes Lesebuch für gebildete Laien geworden waren, entstanden neben zahlreichen Bearbeitungen und Übersetzungen auch mehrere Auslegungen des Gedichtes, die zwar, weil sie nicht eine antike Erklärungsüberlieferung fortsetzen, für die Erforschung des Altertums fast wertlos, dagegen für die Geschichte der mittelalterlichen Mythologie wichtig sind. Zwar enthalten die dürftigen Glossen der Ovidhandschriften erst seit dem XIV. Jahrhundert derartige moralisierende Allegorien, während die früheren den Mythos historisch fassen; indessen wurden in älteren Sonderschriften die Meta-



morphosen symbolisch gedeutet. Die älteste sind die Integumenta super Ovidii Metamorphoses, 249 Distichen mit philosophischer Erklärung der von Ovid erzählten Mythen. Diese unter dem Namen des Johannes Anglicus (Gualensis) überlieferte Schrift stammt wahrscheinlich aus dem XIII. Jahrhundert. Von ihr hängt teilweise ab der Ovide moralisé, eine metrische Übersetzung, in der frühere Übersetzungen mehrerer einzelner Stücke benutzt sind, nebst einer ebenfalls in Verse gebrachten Auslegung. Das nach Ausweis der zahlreichen Handschriften einst vielgelesene Werk scheint nach einer allgemein und wohl mit Recht hierauf bezogenen Notiz eines etwas jüngeren Ovidauslegers (s. u.) auf Veranlassung der Domina Iohanna, quondam regina Franciae, d. h. wahrscheinlich der im Jahre 1305 verstorbenen Jeanne de Champagne, der Gattin Philipps V, entstanden zu sein. Der Verfasser ist unbekannt. Die Erklärungen des Ovide moralisé sind teils 'historisch', teils moralisch, doch werden unter der ersteren Bezeichnung auch naturalistische Mythendeutungen verstanden. Gewöhnlich werden mehrere Auslegungen gegeben, z. B. von der Da(ph)nesage zwei historische und zwei moralische. Nach der ersten historischen Erklärung ist Apollo die Sonne, die zusammen mit der Feuchtigkeit des Peneios die Lorbeerbäume entstehen läßt, nach der zweiten ist Da(ph)ne ein junges Mädchen, das auf der Flucht vor einem begehrlichen Liebhaber erschöpft unter einem Lorbeerbaum stirbt. Moralisch sind die beiden Sentences, die aus dem Mythos gewonnen werden. Nach der ersten (aus den Integumenta entlehnten) ist Da(ph)ne die Keuschheit, die immer kühl bleibt und darum Tochter eines Flußgottes heißt; sie wird in den immer blühenden, nie Früchte tragenden Lorbeerbaum verwandelt. Die andere Sentenz sieht in Da(ph)ne Maria, in Apollon Gott, der sich mit dem Lorbeer umhüllt, d. h. in den Leib Mariä eingeht.

Über Ovid im Mittelalter vgl. bes. A. Graf, *Roma nel medio evo* II 305; Schanz, G. R. L. II 1[a] 350f., über die Scholien G. Paris, *Hist. litt. de la Fr.* XXIX 1885 504ff.; anderes bei Schanz 352. Die mir nicht zugänglichen *Integumenta* (Bartsch, Albr. v. Halberstadt S. XLIII) sind in Paris 1599 gedruckt. Gegen die Vermutung von G. Paris a. a. O., daß Johannes Scottus der Verfasser sei, s. Traube, *Mon. Germ., Poet. Lat.* III 526. 8. — Über den Ovide moralisé vgl. Hauréau, *Mém. sur un comm. des métamorphoses d'Ovide* (*Mém. AIBL* XXX[2] 45ff.); über die Hss. G. Paris a. a. O. 505 und *Romania* XXII 1893 272 A. 6, A. Thomas ebd. 273; Ausgabe in der *Collection des poètes de Champagne antérieurs au XVI siècle.* VIII. *Les œuvres de Phil. de Vitry* mit Einleitung von Tarbé. Reims 1850. Die Zuweisung an Philipp beruht nur auf einer Notiz eines jüngeren Ovidauslegers (s. § 10), der das Buch von diesem berühmten und nach dem Urteil seines Freundes Petrarca damals einzigen Dichter Frankreichs empfangen zu haben bezeugt, damit aber diesen nicht als Verfasser hinstellt. Aber auch der in drei Hss. überlieferte Autorname Chrestien de (oder le) Gouays (Goways) de Saincte More beruht auf einem Irrtum, der trotz der scharfsinnigen Vermutungen von G. Paris (*Hist. litt.* XXIX 490), A. Thomas (a. a. O. 271ff.) und E. Freymond, Festschr. zu Toblers Jubiläum 1895 S. 314ff. noch nicht ganz aufgeklärt, aber wohl besonders dadurch entstanden ist, daß in die Bearbeitung Chrestiens von Troyes Übersetzung der Philomelasage (*la muance de la hupe et de l'haronde et du rossignol*, deren Verfasser sich als li Gois bezeichnet) und Benoits de St.-More Geschichten von der Hochzeit der Thetis, dem Parisurteil und dem Raub der Helena aufgenommen sind. — Da zufällig auch bei Troyes ein St. Maure liegt, so setzte man den Dichter dieses Abschnittes, der Sainte More so nennt, daß man es für seine Heimat halten sollte und mußte, dem Chrestien li Gois, dem Dichter eines andern Abschnittes, gleich und kam so auf Chrestien le Gouays de Saincte More als Dichter des ganzen Werkes.

10. Ovidallegorien des Berchorius. Etwas jünger als der Ovide moralisé sind die Moralitäten, d. h. die mythischen Allegorien oder Gleichnisse, die der gelehrte



Benediktiner Petrus Berchorius (Pierre Berçuire, gest. 1362), der spätere Abt von St. Eligius (St. Éloi bei Paris), im Anschluß an Ovids Metamorphosen zusammenstellte. Berchorius sammelte nämlich alle für Predigten und vielleicht auch für andere Reden brauchbaren Vergleichungen in einem Riesenwerk, in dem die allegoristischen Neigungen des Mittelalters die höchsten Triumphe feiern. Zwar hebt der Verfasser selbst in der Vorrede zum 16. Buch des ersten Teils hervor, daß es ihm nicht sowohl darauf ankomme, den wirklichen Sinn der von ihm besprochenen Geschichten, als vielmehr darauf, ihre allegorische Verwendbarkeit festzustellen; da aber der Ton des Buches fast so gehalten ist, als sei die ganze Natur und die Literatur, die heilige sowohl wie die profane, nur dazu da, um Stoff zu Redeblumen zu liefern, in denen Berchorius selbst glänzt, so gewinnt der Leser an manchen Stellen geradezu den Eindruck, als wolle der Verfasser bei der Besprechung der Texte einem noch jenseits des bewußten Willens der Schriftsteller liegenden providentiellen Walten nachgehen. Das Buch, das für die Beurteilung und das Verständnis des verschrobenen rhetorischen Stiles jener Zeit von großer Bedeutung ist, umfaßt im Druck sechs Foliobände, obwohl es nicht vollständig in die Presse gekommen ist. Berchorius, der überhaupt mystischen Spielereien — ähnlich wie Dante — zugetan war, hatte den ganzen ungeheuren Stoff, der Dreieinigkeit entsprechend, in drei Teile, das Morale Reductorium, das Morale Repertorium und das Morale Breviarium oder Directorium, geteilt. Der erste, für die Geschichte der Mythologie allein in Betracht kommende Teil sollte nach dem vom Verfasser in der Einleitung entwickelten Programm die Bausteine bieten und in 16 Büchern, von Gott und den Engeln anfangend, zunächst über die ganze Natur, dann über die Literatur, nämlich im 15. Buch de poetarum fabulis et aenigmatibus, im 16. Buch de figuris Bibliae et earum expositionibus handeln. In zahlreichen Handschriften und Ausgaben wird diese klare Disposition dadurch zerstört, daß das 16. Buch — im Druck einen ganzen Folioband füllend — abgesondert, unter dem Titel Reductorium morale super tota biblia an den Anfang gestellt und nach den 34 darin behandelten biblischen Schriften in 34 Bücher geteilt, dagegen das für uns wichtige 15. Buch, das die heidnische Mythologie umfassen sollte, meist ganz weggelassen ist; nur einige wenige Handschriften des Werkes von Berchorius bringen hier ein Buch, das in vielen andern Handschriften einzeln erhalten und unter dem Namen Metamorphosis Ovidiana mehrfach gedruckt ist. Als Verfasser bezeichnen diese Sonderhandschriften und Drucke teils Nicolas Triveth (Trivet, Treveth, geb. ca. 1258, gest. 1328), teils Thomas Wallensis (Gualensis, Waleisz usw., gest. ca. 1340), teils Robert Holkot; doch können diese Überlieferungen, wenn sie überhaupt einen Wert haben, nur den Exzerpenten, Bearbeiter oder Herausgeber bezeichnen; denn daß die Metamorphosis Ovidiana von Berchorius verfaßt ist, ergibt sich daraus, daß auch die Sonderhandschriften, zwar ohne Nennung des Namens, aber doch unzweifelhaft auf den gesamten Plan und auf frühere Teile des Riesenwerkes hinweisen. Daß statt der gesamten heidnischen Mythologie, wie in Aussicht gestellt war, nur die in den Metamorphosen behandelte erörtert wird, erklärt sich aus der Auffassung der Zeit, die in Ovid eine Art heidnischer Bibel sah. Die Trennung von dem Hauptwerke erfolgte vermutlich, weil später der Klerus die Verwendung der Ovidischen Mythen in Predigten, für die freilich noch ein späterer Herausgeber, Josse Bade, das Buch empfiehlt, doch als anstößig empfand, wogegen



es für sich allein beim Ovidunterricht gebraucht werden konnte. — Überliefert ist es, wie die meisten vielgebrauchten Schulbücher in verschiedenen Formen, die sich auf zwei vom Verfasser selbst veranstaltete Ausgaben zurückführen lassen. Ihr Verhältnis ergibt sich aus zwei sich entsprechenden Angaben am Eingang. In der gewöhnlichen (kürzeren) Fassung bedauert der Autor, daß er die längst auf Befehl der Königin Johanna (o. § 9) veranstaltete Übersetzung des Ovid — also wahrscheinlich den Ovide moralisé — nicht habe erlangen können; in der zweiten Fassung heißt es dagegen mit offenbarer Bezugnahme auf die Notiz der ersten und z. T. mit denselben Worten, daß der Verfasser das gesuchte Werk, nachdem er aus Avignon nach Paris zurückgekehrt sei, von Philippus de Vitriaco empfangen habe. Dem entspricht es, daß einer der Codices, welche die vollständigere Form der Metamorphosis im Reductorium bringen, die Subscriptio hat: Explicit labor Reductorii Moralis, quod Avenione fuit factum, Parisiis vero correctum et tabulatum anno domini 1342. Beide, sich gegenseitig bestätigende Notizen sind ganz unverdächtig: Berchorius gehört zu den im Mittelalter wenig zahlreichen Schriftstellern, die über ihr Schaffen ausführliche und zuverlässige Kunde hinterlassen haben, und es ist nicht seine, sondern nur der Abschreiber und Bearbeiter seines Werkes Schuld, daß bis in die neueste Zeit so viel Irrtümer über ihn verbreitet waren. — Vorausgeschickt ist der Metamorphosis ein Traktat De formis et figuris deorum, der in der Beschreibung der Götterbilder großenteils und zwar manchmal wörtlich mit dem, wie es scheint, hier unter dem Namen Fulgentius zitierten Poetarius des Albericus (§ 7), in der allegorischen Deutung der Attribute meist mit dem als Quelle genannten Hrabanus übereinstimmt, daneben aber auch Solin und Isidor, der nicht als Hrabans Quelle erkannt ist, endlich Franciscum de *Petato, poetam utique profundum in scientia et facundum in eloquentia et expertum in omni poetica disciplina, der in zierlichen Versen die Götterbilder beschrieben habe, zitiert (fol. 1v der Ausgabe von 1511). Der Zuname dieses Franciscus ist in den Handschriften verschieden entstellt und nicht mit Sicherheit herzustellen; da aber ein Schriftsteller von der Bedeutung des Berchorius nur über einen anerkannt vorzüglichen Autor ein solches Urteil aussprechen wird, namentlich, wenn das Zitat, wie hier, weniger eine wichtige Quelle bezeichnen als den zitierenden Autor selbst ehren soll, so kommt nur eine kleine Zahl von Schriftstellern in Betracht, vor allem Francesco Petrarca, der eben in den Jahren, da das Reductorium entstand, in der Vaucluse nahe bei Avignon wohnte und vermutlich mit Berchorius persönliche Beziehungen unterhielt. Keinesfalls kann jedoch Petrarcas Epos Africa gemeint sein, an das man seltsamerweise gedacht hat, das aber einen andern Inhalt hat; vielmehr muß, wenn wirklich Petrarca zitiert ist, eine verlorene oder wenigstens bisher nicht veröffentlichte Dichtung Petrarcas existiert haben, die als Text zu Götterabbildungen gedacht war. — In ihrem Hauptteil ist die Metamorphosis Ovidiana wie das erklärte Gedicht selbst in fünfzehn Bücher geteilt. Die Erklärungen wollen teils die historica veritas feststellen — so soll z. B. Gorgos Kopf, den Perseus abschlägt, ihren Reichtum bedeuten, mit dem der Held ein Heer sammelt, um Atlas auf den später nach ihm genannten Berg zu treiben — oder die naturalis veritas — so soll z. B. Hera, 'die Dunstluft', Hephaistos, 'den Blitz', gebären — oder endlich die moralitas. Der Verfasser nimmt keinen Anstoß, auch christliche Lehren in Ovid hineinzulesen, so ist ihm z. B. Apollo, der den von

der Pest bedrängten Römern seinen Sohn Äskulap sendet, Gott Vater, der den in Sünde gefallenen Menschen Jesus schickt. Io ist ihm die abgefallene christliche Seele, die am Nil, d. h. durch die Tränen der Reue, ihre Verwandlung erkennt und ihre frühere Reinheit durch Gottes Gnade wiedererlangt (f. XVII^r). Iuno ist Gottes Gemahlin, die Kirche.

Über die Hss. der *Metamorphosis Ovidiana* vgl. Bartsch, Albr. v. Halberstadt S. XLIV und Hauréau, *Mém. AIBL* XXX² 45 ff.; s. auch Warton, *Hist. of Engl. Poetry* I 297 ff. Die Schrift wurde von Guillaume de Nangis (Bartsch a. a. O. S. XLV) übersetzt und unter dem N. Thomas Waleys (Warton a. a. O. 304) durch den gelehrten Drucker Colard Mansion (Brügge 1484) frei bearbeitet. Später sind mehrere in Deutschland sehr seltene Drucke erschienen; der mir vorliegende, von Jodocus Badius (Josse Bade) 1511 besorgte führt den Titel: *Metamorphosis Ovidiana Moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico de professione pre dicatorum sub sanctissimo patre Dominico explanata.* Die *Subscriptio* lautet: *finiuntur moralitates librorum Metamorphoseos | Ouidij edite a magistro Thoma vvalleys anglico | de ordine fratrū predicatorū. Deo gratias. | Impressum est autem hoc opus in edibus Ascensianis | anno domini MDLI ad nonas apriles;* die Überschrift über dem *Prologus fo. I: Incipiunt moralitates Ouidii metamorphoseos | etiam de formis figuris et imaginibus deor|um que varijs modis vide-|licet litteraliter: moraliter: historialiter: nec non spiritualiter expo|nuntur. edite a magistro Thoma vvaleys anglico: sacrè pagine doctore de ordine predicatorum.* Andere Ausgaben werden aus den Jahren 1509(?), 1515 und 1521 erwähnt. Leykauff François Habert S. 40 erwähnt, daß die (mit Recht?) dem Thomas Waleys zugeschriebene französische Übersetzung ihrerseits ins Englische übersetzt, durch Caxton 1491 gedruckt wurde und daß 1493 das französische Werk unter dem Titel *La bible des poètes* von Antoine Vérard und dann von neuem 1531 herausgegeben wurde. — Unter dem N. Holkot veröffentlichte Haase, *De medii aevi studiis philologicis* 22 ff. aus einer in seinem Besitz befindlichen Hs. Proben, die etwas gekürzt Walleys, ed. Bade S. XVI^r wiedergeben. — Von dem großen Werk des Berchorius, das die Ausgabe von 1712 *omnibus Sacro-Sanctae Studiosis et Verbi divini Concionatoribus perquam utile et necessarium* nennt, liegt mir eine Ausgabe vor unter dem Titel: *R. P. Petri | Berchorii | Pictaviensis, | ordinis S. Benedicti | opera omnia | sive reductorium repertorium, et dictionarium | morale utriusque testamenti | catholicum, philosophicum, historicum, tropo|logicum, & dogmaticum, variis rerum quarumvis definitionibus, Catholicae fidei dogmatibus, | Scripturarum figuris, Apophthegmatibus, Hieroglyphicis, nominum Etymologiis, | Rerum proprietatibus, Poetarum fabulis, Historiarum & Exemplorum | cuiusvis argumentis refertum.* Köln, Joh. Wich. Frieß 1692. Band III—VI erschienen im selben Verlag, der aber inzwischen in die Hände von Joh. Eberh. Fromart übergegangen war, 1712. Sie werden als fünfte Auflage bezeichnet. Die Angaben über die früheren Auflagen scheinen unzuverlässig. Es werden genannt: Venedig 1489; Lyon 1517 *(Repertorium m.)* und 1520; Paris 1521; Venedig 1583 *(Opera omnia)* und 1589; Köln 1631 und 1684. Schon der Herausgeber vom Jahr 1692 konnte nur die Lyoner Ausgabe von 1517, die venezianische von 1583 und außerdem eine Ausgabe des *Reductorium morale in biblia* vom Jahre 1536 auftreiben.

11. Ovidallegorien des Johannes Virgilius u. a. Hinter Simone Peruzzis Übersetzung der Heroiden ist eine allegorische Deutung der den Episteln zugrunde liegenden Mythen überliefert. Ähnlichen allegorischen Inhaltes scheinen der Metamorphosenkommentar des Johannes Virgilius und die Erläuterungen zu sein, die hinter zwei unter dem Namen des Bonsignore (Buonsignore) aus Città di Castello überlieferten Übersetzungen der Metamorphosen stehen. Die eine dieser Übersetzungen soll vom Jahre 1305, die andere vom 20. 3. 1375 — 30. 11. 1377 datiert sein, auch hier sehen wir also wahrscheinlich einen Autornamen auf eine seinem Werke ähnliche Schrift übertragen. Einer dieser Kommentare, wahrscheinlich der zweite, ist dann öfters gedruckt worden. Die Erklärungen, die in kleineren Lettern hinter jedem Abschnitt stehen, zeigen schon etwas den Einfluß der erweiterten Kennt-



nis des Altertums, so finden sich euhemeristische Auslegungen häufiger. Die Verwandlung der Prokne (L VI c. LXXII f. LII[r] der Ausg. von Rosso) soll nur die Schnelligkeit ihrer Flucht bezeichnen. Öfters werden, wie schon im Altertum, die Metamorphosen auf die Wappen der Schiffe bezogen; z. B. hat sich nach diesem Kommentar Poseidon bei seinem Liebesabenteuer mit Medusa nicht in ein Roß verwandelt, sondern das Schiff, auf dem er zu der Geliebten fuhr, trug ein Pferd als Abzeichen (l. VI c. XXXVIII f. XLVI[v]). Im ganzen aber überwiegt doch noch die mittelalterliche moralische Allegorie. Niobes Prahlerei bedeutet 'die Überhebung des Fleisches', die von Latona, 'der Religion', durch ihre Kinder, Apollon 'Weisheit' und Diana 'Keuschheit', bestraft wird. Eurydike 'das vernunftgemäße Urteil' geht durch die Wiesen, 'ergötzt sich an weltlichen Dingen'; da flieht sie vor Aristaios, 'dem göttlichen Geist', und wird zur Strafe von der Schlange, 'dem höllischen Geist', gebissen. Orpheus erhält 'das gute Urteil' auf sein Gebet wieder unter der Bedingung, daß er sich nicht umdreht, d. h. sich nicht wieder dem Dämonium zuwendet (fol. LXXXIV[r]). Ähnliche Erklärungen des Orpheusmythos finden sich bei mehreren mittelalterlichen Schriftstellern, z. B. den Theodulscholiasten (§ 8). — Endlich ist unter den allegorischen Auslegern des Ovid auch Gerhard Lorichius von Hadamar zu erwähnen, dessen Kommentar Wickram zusammen mit seiner Bearbeitung des Albrecht von Halberstadt herausgegeben hat.

Über Simone Peruzzi vgl. Volpi, *Il trecento* 242. Des Johannes Virgilius *Allegorie sopra le favole d'Ovidio* erwähnt A. Graf, *Roma nella mem. e nelle imag. del medio evo.* Tur. 1883. II 306 Über Bonsignori vgl. Filippo Argelati, *Biblioteca degli Volgarizzatori . . . coll' addizioni e correzzioni* di Angelo Teodoro Villa III. Mailand 1767 S. 122 g. Die Drucke werden ebd. III 119 ff. aufgeführt Die Zitate im Text beziehen sich auf die Ausgabe von Venedig, *Ovidio methamorphoseos vulgare,* die im *Prooemium* als Verfasser *Joh. de Bonsignore de la cita di Castello* nennt und nach der *Subscriptio* bei Zoane Rosso *uercellese ad instantia del nobile homo miser Lucantonio Zonta fiorentino* gedruckt ist. — Lorichius ist von Wickram (Mainz 1545; 1551?) in Fol. herausgegeben; vgl. über ihn Bartsch, Albr. von Halberstadt S. CXXIII. — Über Ovidübersetzungen im XIV. Jh. vgl. Marchesi Altene. Roma 1908. 275 ff.

12. **Dante Allighieri** (geb. 30. 5. 1265 zu Florenz, gest. 14. 9. 1321 zu Ravenna), der in seine eigenen Dichtungen so viel Symbolisches hineingeheimniste, hat sich im Convito auch theoretisch für die allegorische Deutung der Poesie ausgesprochen. Nach einer wohl schon früher aufgestellten, später öfters wiederholten Einteilung unterscheidet er vier Stufen im Verständnis eines Werkes, die Erkenntnis der verità literale, allegorica, morale und anagogica, die so aufeinanderfolgen sollen, daß man die vorhergehende ganz besitzen muß, um die folgende erlangen zu können (II 1 S. 108 ed. Giul.). Der allegorische Sinn enthält nach Dante eine unter einer schönen Lüge verborgene Wahrheit; demnach ist auch für ihn der Mythos eine Hülle für philosophische Gedanken (4. 14; II S. 460 Giul.). Die Notwendigkeit dieser Hülle verspricht der Autor in seinem vorletzten Traktat zu begründen, doch hat er diese Absicht nicht ausgeführt, schwerlich unterschied sich seine Auffassung von der des Johannes von Salisbury und Berchorius, von denen er den ersten sicher kannte. Überhaupt bewegt er sich meist in den von seinen Vorgängern ausgetretenen Bahnen; so deutet er z. B. ähnlich wie die Theodulscholiasten (§ 8) die Sage von Orpheus, 'dem Weisen', der die wilden Tiere, 'die Grausamen', die Bäume, 'die von Kunst und Wissenschaft nichts verstehen', und die Felsen, die 'ganz Verstockten'



bezaubert. Doch finden sich bei ihm auch neue, z. T. überraschende Deutungen; so sollen die Sagen von Aiakos und Kephalos bei Ovid die Tugenden des Greisenalters darstellen (IV 27 S. 506). Auch Dante weiß noch nicht, daß die Frage nach dem Sinn eines Mythos dasselbe bedeutet wie die Frage nach den Gedanken seines Schöpfers; die Sage ist ihm zugleich Stoff zur Einkleidung seiner eigenen Gedanken. Er kann daher auch wirklichen Begebenheiten wie den Geschichten von Marcia und Cato (IV 28 S. 510) einen allegorischen Sinn abgewinnen. Natürlich fand ein so zur symbolischen Auslegung neigender Denker auch in seinem Lieblingsdichter Vergil einen Geheimsinn, und zwar schloß er sich in der Beziehung der einzelnen Bücher der Aeneis auf die Altersstufen des Menschen an Fulgentius an. Es ist sogar in neuerer Zeit mehrfach die naheliegende, aber noch nicht bewiesene Vermutung ausgesprochen worden, daß er auch in der Divina Comedia seinem Vorbild in dieser Beziehung gefolgt sei und sich bei der Durchwanderung des Jenseits die verschiedenen Lebensstadien habe durchleben lassen.

Il convito di Dante Allighieri con nuovo commento da Gambattista Giuliani, Florenz 1873. Vgl. Fornacciari, *Studi di Dante.* Mailand 1883 (über mythische Allegorien in der *Divina Commedia* 47 ff.; 60; 68 ff.; 72 f.; 107 ff.) Über Dantes Verhältnis zu Joh. Saresb. s. Comparetti, *Virg. nel medio evo* I 279, über sein Verhältnis zu Fulgentius: Gasquy, *De Fulg. Virg. interprete* S. 36.

13. Boccaccio. Wie der erste große Dichter Italiens und wie Petrarca, der wenigstens gelegentlich Mythendeutungen und kühne Etymologien mythischer Namen gab, hat auch der erste große Prosaschriftsteller Italiens Boccaccio (geb. 1313 angeblich zu Paris, wahrscheinlicher zu Florenz, gest. 21. 12. 1375 in Certaldo) sich mit mythologischen Fragen beschäftigt. Im Anschluß an Dante hatte auch Boccaccio sich selbst in allegorischen Dichtungen versucht; in jugendlichem Alter hatte er im Ameto die drei theologischen Tugenden und die vier Kardinaltugenden unter durchsichtiger Maske personifiziert, und er hat nie aufgehört, sich für die griechischen Sagen zu interessieren: noch in dem Dantekommentar, den er als Greis schrieb, finden sich Betrachtungen über ihren Sinn eingestreut. Aber seine mythologische Hauptschrift ist das große Werk De genealogia deorum. Es ist das Werk seines Lebens. In jugendlichem Alter hatte er von dem König von Zypern Hugo IV von Lusignan (1324—1359) den Auftrag erhalten, die griechischen Göttersagen darzustellen und er hat, da er sich selbst nicht genug tun konnte, fast ununterbrochen daran gearbeitet, bis dann sein Buch kurz vor seinem Tod durch die Indiskretion eines Bekannten, dem er es geliehen, in einer offenbar noch nicht für die Veröffentlichung bestimmten Form unter die Leute kam. Wohl nie ist ein mythologisches Werk und selten überhaupt ein wissenschaftliches Werk mit einem solchen Aufgebot von Mühe geschrieben worden. So nahm er, um sich im Griechischen zu vervollkommnen, einen Lehrer jahrelang in sein Haus auf, wobei er freilich, wie es scheint, an einen Unrichtigen geriet, den etwas zweifelhaften Leontius Pilatus, der sich für einen Griechen aus Thessalonich ausgab und dem er auch eine Professur der griechischen Sprache an der Florentiner Hochschule erwirkte. Kein Wunder, daß der Dichter diese Mythologie für sein Hauptwerk ansah und daß fast zwei Jahrhunderte ihm nicht allein in dieser Wertschätzung folgten, sondern die Genealogie für ein überhaupt nicht wieder zu erreichendes Werk hielten. Noch Micyllus, obwohl nicht blind



gegen Boccaccios Fehler, hat das Buch mehrmals mit Anmerkungen herausgegeben und bezeichnet es in der Vorrede als ein unerläßliches Hilfsmittel zum Verständnis der antiken Dichter; auch sonst ist es oft gedruckt und übersetzt worden, fast alle folgenden Darstellungen der griechischen Götterwelt bis auf Gyraldus und Natalis Comes und selbst noch viele Spätere wie Cartari hängen mehr oder minder von ihm ab. Das Werk enthält 15 Bücher. Im vierzehnten Buch sucht der Verfasser seine Grundauffassung vom Mythos von der Voraussetzung aus zu rechtfertigen, daß man der Poesie nicht bloße gedankenlose Erzählungen zutrauen dürfe (s. besonders S. 365 f. der Ausg. von Micyllus 1532). Der mythische Stoff selbst ist in den ersten dreizehn Büchern dargestellt, und zwar enthält das erste den Stammbaum des Daemogorgon (s. o. § 7 Anm.), das zweite den des Aither, die drei folgenden Uranos und die Uraniden, das sechste das Geschlecht des Dardanos, das siebente das des Okeanos. Das achte Buch ist dem Saturnus, das neunte der Iuno, das zehnte dem Neptun, die drei letzten dem dritten Iuppiter geweiht. Schon diese Disposition zeigt, wie verworrene Vorstellungen noch in diesem jahrhundertelang angestaunten Werke herrschten. Gleichwohl ist jene Bewunderung wohl zu verstehen. Schon die Fülle der von ihm benutzten Quellen, über die er sich selbst (XV 6 S. 389 f.) ausspricht, erhob ihn weit über alle seine Vorgänger. Freilich war seine Kenntnis des Griechischen, die ihn vielleicht am meisten zum Gegenstand ehrfurchtsvoller Verehrung bei seinen Zeitgenossen und nächsten Nachfolgern machte, in Wahrheit sehr mangelhaft, sonst hätte er nicht (S. 390) jenen Leontius, dessen lückenhafte Kenntnis in der römischen Mythologie er durchschaute, ein unerschöpfliches Archiv griechischer Geschichten und Mythen genannt. Das Beste verdankte er dem Umgang mit griechischen Mönchen und anderen Gelehrten, die er in der Jugend zu Neapel kennen gelernt hatte. Unter den Gelehrten ragte am meisten der Bibliothekar Roberts von Sizilien, Paulus Saluccius (Paolo Bontempio di Perugia) hervor, dem seinerseits, wie Boccaccio (S. 390) vermutet, der Basilianermönch Barlaam aus Calabrien, der spätere Bischof von Geraci (ca. 1330) aushalf. Letzteren hat auch Boccaccio selbst, aber, wie es scheint, nur wenig zu Rate gezogen. Barlaam deutete die Mythen — nach den Erwähnungen bei Boccaccio zu urteilen — meist euhemeristisch. Viel lernen konnte dieser jedenfalls nicht bei ihm, und Paulus Saluccius, der den Namen der Piraten (Pyrrhaten) von dem Seeraub treibenden Sohn des Achilleus herleitete und Herakles als 'ruhmvoll im Streit (ἔρις)' deutete, war gewiß auch kein guter Ratgeber. So konnte Boccaccio nicht dazu gelangen, einen griechischen Text ohne Hilfe im Zusammenhang zu verstehen, und er zitiert auch nur wenige griechische Schriftsteller, vor allem Homer (S. 391), den er als erster unter allen Italienern wiedergelesen zu haben sich rühmt und dessen Originaltext er in der Tat wenigstens nachgeschlagen haben muß. Überhaupt ergeben sich Boccaccios Quellenangaben, verglichen mit denen anderer mittelalterlicher Schriftsteller, als zuverlässig und seine Literaturkenntnis als umfangreich. Daß er die Poetica astronomia des sogen. Hygin in unserer Gestalt las (Hübner, Diss. phil. Hal. XXIII 270 A. 1), ist nicht völlig sicher; aber gewiß hat er mehrere Kirchenväter, z. B. Lactantius und Augustinus benutzt, ferner Macrobius, Fulgentius, einige Astrologen, darunter selbst einen arabischen, endlich 'Albericus', den sog. dritten Mythographus Vaticanus (§ 7), gegen dessen Erklärung griechischer Namen aus dem Lateinischen er zwar hier und da

einen bescheidenen theoretischen Einwand macht, dem er aber in der Gesamtauffassung des Mythos als einer Allegorie besonders nahe steht. Doch wurde er mehr als dieser durch die Erweiterung seines Gesichtskreises abgehalten, sich ausschließlich einer Richtung hinzugeben. Freilich sind die neuen Wege, die er wandelt, z. T. Irrwege. Seine astrologischen Studien führten ihn zu dem Wahne, den er am deutlichsten als Greis im Dantekommentar ausspricht, daß die Heidengötter Gestirne sind, die zwar leben und in die Schicksale der Menschen wirksam eingreifen, aber doch nur die unterwürfigen Diener des einen wahren Gottes sind. Allein seine Vielseitigkeit gibt ihm doch auch richtige Gedanken ein. Er macht den ersten und für lange Zeit einzigen Versuch, die religiöse Seite des antiken Mythos zu erklären, muß also mindestens eine Ahnung von dem in ihr liegenden Problem gehabt haben, obwohl er zu seiner Lösung wenig beiträgt. Denn die Mythendichter, die das Lob der Götter gesungen und damit die heidnische Mythologie begründet haben, sind ihm schließlich doch grübelnde Philosophen (365 f.), wie seiner Ansicht nach auch Dante und Vergil. Freilich ist die Weisheit, die Boccaccio diesen Philosophen zuschreibt, nichts weniger als tiefsinnig. Iuno z. B. ist ihm u. a. Göttin des Reichtums; weil die meisten Reichen gern prunken und laut schreien, ist ihr der Pfau heilig. Als Göttin des Reichtums ist sie aber auch Ehegöttin, weil die meisten Ehen der Mitgift wegen geschlossen werden (215). Die mit den Musen streitenden Pieriden sind Halbgebildete, die zwar vor den Ungebildeten als gebildet erscheinen, von den Gebildeten aber verspottet werden (270). Admetus, der bei Fulgentius (1. 22) als 'von Furcht beschlichen' (admetus) gedeutet war, ist nach Boccaccio (327) vielmehr die vernünftige Seele, welche Alkestis, 'die Tapferkeit' gewinnt, indem sie Löwe und Eber, d. h. die Affekte des Zornes und der Begierde, bändigt und an seinen Lebenswagen spannt. Athenas Waffen sind die Gedanken; ihre Augen sind stier, weil der Weise sich nicht leicht blenden läßt (145). Schließlich sei als Probe für Boccaccios Mythendeutung seine Auslegung des Psychemärchens (132) genannt, nicht nur, weil sie für seine Methode charakteristisch ist, sondern auch, weil es an sich interessiert, zu sehen, wie die Männer der Renaissance, die auch hierin meist der Genealogia folgten, diesen ihren Lieblingsmythos erklärten. Psyche ist die vernünftige, ihre Schwestern sind die vegetative und die sensitive Seele, sie heißen älter, weil die Seele eher vegetiert und empfindet als vernünftig denkt. Durch den Zephyr, 'den heiligen Lebenshauch', wird die vernünftige Seele zu Gott getragen, der ihr verbietet, ihn selbst schauen zu wollen. Die Schwestern besuchen sie manchmal, weil die vernünftige Seele auch vegetativ und sensitiv gut funktioniert. Aber die Sinnlichkeit will die Vernunft unterdrücken, von ihrem Ziel ablenken: das soll symbolisch so ausgedrückt sein, daß Psyche ihrem Gatten entfremdet wird. — So sehr aber auch Boccaccio von dem symbolischen Gehalt der meisten Mythen überzeugt ist, so hat er doch zuviel von der alten Literatur gelesen und schätzt diese zu hoch, als daß er nicht auch die andern antiken Arten der Mythenauslegung berücksichtigte. Mit den antiken Mythendeutern und seinen letzten Vorgängern kennt er auch geschichtliche und naturgeschichtliche Mythen. Poseidons Dreizack soll (241) die dreifache Natur des Wassers (labilis, nabilis, potabilis) bezeichnen. In freiem Anschluß an Macrob. Sat. I 21. 1 ff. wird der getötete Adonis auf die der Erde (Aphrodite) entzogene Sonne und der den Schlamm liebende Eber auf den die Erde schlammig machenden Winter bezogen. Mit dem eu-

hemeristischen 'Götterkatalog' unterscheidet Boccaccio homonyme Götter oder Heroen, z. B. (325) mehrere Herakles, von denen freilich nur einer, Alkmenes Sohn, den Namen von Geburt an geführt haben soll, während die übrigen ihn ihrer Tapferkeit wegen als Beinamen empfingen. Der fünfte Merkur war nach Boccaccio (187) ein nach Westen verschlagener Kaufmann, der wegen seiner Fähigkeit, sich überallhin zu wenden, Trophonios genannt wurde, wegen seiner Westreisen in den Hades gegangen sein sollte und wegen seiner nächtlichen Arbeiten im Kontor und auf Reisen den Hahn als Attribut erhielt. Auch sonst pragmatisiert unser Mythologe den Mythos. Aphrodites Landung auf Kypros soll nach der Genealogie (74) nur bezeichnen, daß die Einwohner der Insel verliebter Natur sind; aber im Dantekommentar nennt er Venus eine Königin von Zypern, die ihren Gatten Adonis durch unmäßigen Liebesgenuß aufrieb. — Ein genialer Forscher, für den ihn seine Zeitgenossen und die Folgezeit gehalten haben, ist Boccaccio nicht gewesen; er hat weder die geistvollen Einfälle noch die scharfe Kritik seines Freundes Petrarca, vor dessen Überlegenheit er sich mit einer manchmal rührenden Demut gebeugt hat. Nur in der Brust des Genius lebte damals der wissenschaftliche Zweifel, unverstanden selbst von seinen Bewunderern. Boccaccio steht der Überlieferung unfrei gegenüber; er traut ebenso den phantastischen Reiseberichten, die ihm sogar die Existenz der Kyklopen wahrscheinlich machen, wie dem Text seiner oft schlechten Handschriften; kaum wagt er sich von der überlieferten oder einer zu seinen Aufstellungen passenden Erklärung deshalb loszumachen, weil sie der Grammatik oder dem Lexikon widerspricht. Dem alten Mythos gegenüber ist er urteilslos, ja im Grunde will er ihn gar nicht beurteilen, so sehr er sich den Anschein gibt. Anstatt den Quell der Sage zu prüfen, spiegelt er sich in ihm. Das ist das gute Recht des Dichters, der an der Sage weiter schafft, und sich eben dadurch als echt beglaubigt, daß er in dem Quell sein Bild zurückläßt. Die Aufgabe des Forschers ist eine andere; das haben Boccaccios Zeitgenossen und er, der ihnen nicht vorangeeilt war und deshalb von ihnen bewundert und mit ihnen vergessen wurde, nicht erkannt.

Von Boccaccios *Genealogia* zählt Voullième, Die Inkunabeln der Kgl Biblioth. Leipz. 1906 folgende Wiegendrucke auf: Venedig 1472, Reggio d'Emilia 1481, Vicenza 1487, Venedig 1494 und 1497. Ein Baseler Druck erschien 1511, andere in der Bearbeitung des Micyllus 1532, 1534, 1552. Die Ausgabe von 1532, auf die sich die Zitate im Text beziehn, führt den Titel *Joannis Bocatii, περὶ γενεαλογίας deorum libri quindecim cum adnotationibus Jacobi Micylli eiusdem de montium, sylvarum, fontium, lacuum, fluuiorum, stagnorum, et marium nominibus lib. Basileae apud Jo. Hervagium mense septembri anno* MDXXXII (fol.). Micyllus, der die zahllosen Fehler des B. großenteils durchschaute und widerwillig an die Bearbeitung des veralteten Werkes ging (Classen, Jac. Micyllus als Schulmann, Dichter und Gelehrter dargest. Frankf. a./M. 1858 S. 245), sah sich teilweis zu einer ganz neuen Darstellung genötigt. Im ganzen werden über ein Dutzend Ausgaben gezählt. Dazu kommen mehrere Übersetzungen ins Französische (z. B. Paris 1498 und 1551 in fol., anonym, dann die des Claude Wittard, Par. 1578. 8°) und Italienische (Gius. Betussi. Vened. 1547 und später sehr oft). Vgl. über B. als Mythologe J. Schück, zur Charakteristik der Human. des XIV. u. XV. Jahrhunderts. Breslau 1857 S. 2 ff.; M. Landau, G. Boccaccio, sein Leben und seine Werke. Stuttg. 1877; Voigt, die Wiederbeleb. des klass. Altert. od. d. erste Jahrhundert des Humanism. Berl. I 1880 S. 165 ff.; G. Körting, Gesch. d. Lit. Ital. im Zeitalter der Renaiss. II. Boccaccios Leben und Werke. Leipz. 1880. — Über Boccaccios Quellenbenutzung vgl. Tiraboschi, *Stor. della lett. ital* V. 591, über Barlaam Schück a. a. O. 10 A. 11. Für die Astrologie konnte B. einiges bei Albericus finden, seine Hauptquelle sind aber der arabische Arzt und Astronom Albumassar (Alboassar, IX. Jahrhundert)

und des Andalius de Nigris Januensis (Andalio de Nigro aus Genua) *Centiloquium de astrologia*. Über die aus diesen astrologischen Studien geschöpfte Auffassung von den Göttern als Gestirnen s. Landau 237. Der oft wiederholten Angabe, daß er ein Plagiat an dem *Liber Collectionum* seines Lehrers Paulus Saluccius, in dem sich ein Abschnitt *De diis gentilium* findet, begangen habe, steht die dankbare Verehrung, mit der er seiner oft gedenkt, entgegen. Noch grundloser sind die Vorwürfe, die ihm wegen seines Verhältnisses zu Franceschino degli Albizzi und zu Forese dei Donati gemacht sind, s. Körting 722. Nicht nachzuweisen ist bisher eine seiner oder des Perusinus Hauptquellen Theodontius (vgl. Schück S. 8 A.), denn Landaus 196. 1) Vermutung, daß er der von Fulgent. *mit.* 1. 26 zitierte Theocritus sei, ist nicht genügend begründet; aber bei der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse kann leicht ein Autor verschollen sein, und jedenfalls hatte B. keinen Grund, ihn zu erfinden. — Über Homer im XIV. Jh. vgl. Finsler, N. Jbb. XXI 1908 196 ff.

II. XV. UND XVI. JAHRHUNDERT (HUMANISTEN)

14. Giovanni Pico. Villena. Philelphus. Christine de Pisan. Seit dem Untergang der alten Kultur hat sich wohl keine Periode so eingehend mit den antiken Mythen beschäftigt als das XV. Jahrhundert. Pietro Bembo, Angelus Politianus, der u. a. eine Tragödie Orfeo dichtete, Maffeo Veggi, der z. B. die Argonautensage in einem vielgelesenen und mehrfach übersetzten Gedicht behandelte, Jacques Milet, der Verfasser des nicht minder beliebten Mysteriums Istoire de la Destruction de Troye la Grant (1450) und zahlreiche andere Lieblingsdichter der Zeit versuchten den alten Sagen neues Leben einzuhauchen, und ihr Erfolg zeigt, wie sehr diese Wiedergeburt auch des antiken Mythos der Zeitrichtung entsprach. Erlebte demnach dieser selbst eine freilich verkümmerte Blüte im Lenze des Humanismus, so fehlt es diesem dagegen fast ganz an einer wissenschaftlichen Mythologie, und zwar selbst in dem beschränkten Sinn, in dem sie sogar dem Mittelalter zugeschrieben werden konnte. In ihrem Bestreben, aus den Schlupfwinkeln der Klöster möglichst viele seltene Manuskripte zu sammeln, fanden die großen Humanisten nicht die Zeit, die aufgespeicherten Schätze, über deren nicht immer redlich erworbenen Besitz sie frohlockten, auch zu studieren; und gerade die mythologische Erklärung lag ihnen nicht nahe, weil zu den von ihnen wiederentdeckten Werken des klassischen Altertums die antiken Mythologen nicht gehörten (§ 17). Das größte Werk, das in dieser Zeit auf mythologischem Gebiet geplant wurde, kam überhaupt nicht zustande. Giovanni Pico Graf von Mirandola und Concordia (geb. 1463, gest. 1494) — der 'Phönix', wie ihn Politianus nannte — vollendete seine 'poetische Theologie' oder 'Philosophie' nicht, in welcher er zeigen wollte, daß die alten Dichter in den Rätseln ihrer Poesie die Mysterien der Weisheit verbargen. Manche seiner Zeitgenossen kamen zwar dazu, ihre Ansichten niederzulegen, aber sie wandeln ganz in den Bahnen des Mittelalters. Eine der originellsten Perioden in der Geschichte der Menschheit zeigt sich auf mythologischem Gebiet fast ganz unselbständig. Auch Markgraf Heinrich von Villena (geb. 1384, gest. in Madrid 1434), der Verfasser der Trabajos de Hercules, hat nur im einzelnen eigene Einfälle, z. B. wenn er bei der Auslegung des Hesperidenmythos in Libyen die menschliche Natur und in Atlas den Weisen erkennt, der es versteht, die unfruchtbare Natur des Menschen in den Zaubergarten der Hesperiden, d. h. der Wissenschaft, umzuschaffen, und wenn er den in der Mitte des Gartens hausenden Drachen auf die Schwierigkeit des Studiums, die



drei Hesperiden aber auf Verstand, Gedächtnis und Beredsamkeit bezieht. Im ganzen dagegen ist diese Art der Mythendeutung von der des XIV. Jahrhunderts kaum unterschieden, der sie auch in dem Schema der Anordnung folgt. Ganz im mittelalterlichen Sinn erklärt Francesco Filelfo (geb. 25. 7. 1398 zu Tolentino in der Mark von Ancona, gest. 31. 7. 1481 in Florenz) in dem Brief an Cyriakus aus Venedig (1427) die Aeneis als eine Allegorie auf das menschliche Leben, das allerdings — darin liegt eine kleine Neuerung — hier in virtutes urbanas intellectualesque (Buch I—VI) und in virtutes bellicas et actiones (B. VII—XII) geschieden wird. Viel selbständiger verfährt nun freilich Christine de Pisan (geb. in Venedig 1363 als Tochter des Hofastrologen Karls V. von Frankreich Thomas Pisanus, gest. nach 1406) in den Allegories, die sie ihren 'Hundert Geschichten' beigab. In dem seltsamen Gedicht erzählt Othea, deren Namen griechisch sagesse de femme bedeuten soll(?), zu Hektors Erziehung Mythen, deren Nutzanwendung in Prosa gegeben wird. So soll z. B. Pasiphae die zu Gott zurückkehrende Seele (no. 45) und Antheon, d. i. Aktaion, den wahrhaft Reumütigen bezeichnen (no. 64). Indessen handelt es sich doch weniger um eigentliche Allegorien als um praktische Nutzanwendungen, welche Karls V. Sohn Louis von Orleans gegeben werden, um ihn in wahrhaft ritterlichen Grundsätzen zu unterweisen.

Über Giovanni Pico vgl. Gaspary, Gesch. d. ital. Poes. II 174; Rossi, *Il quattrocento* 282 ff. In welchem Geist seine 'Theologie' verfaßt werden sollte, zeigt sein *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione,* der in dem mosaischen Schöpfungsbericht platonische Gedanken nachweisen will. — Über Villena s. Grässe, Sagenkr. 127; Ticknor, Gesch. d. schön. Lit. in Spanien I 290; Ausgaben werden z. B. aus den Jahren 1483 (Zamorra) und 1499 erwähnt. Vill. scheint sich auch selbst in Allegorien versucht zu haben: eine *Comedia alegorica* von ihm erwähnt Grässe, Lehrb. einer allg. Literärgesch. II 2. 2 S. 1177. — Über Philelphus s. Schück, Zur Charakterist. d. ital. Human. 24 ff.; Vittorio Rossi, *Il quattrocento* 30 ff Die Allegorie auf die Aeneis steht in dem Brief an Cyriacus aus Venedig vom J. 1427 I 12 (*Francisci Philelphi | Tolentinatis | equitis aurati | Et eloquentiae Professoris seculo XV celeberrimi | Epistolae, | . . . opera et studio | Nicolai Stanislai | Meuccii.* Flor. 1743 S. 10; vgl. die Pforzheimer Ausg. von 1506 S. a 5r). — Über Christine de Pisan s. Grässe, Lehrb. e. Literärgesch. II 2 S. 1074. Die Zitate im Text beziehen sich auf die Ausgabe o. J. 4°. *Les cent histoires | de troye. Lepistre de Othea deesse de prudence enuoyee | a lesprit chevalereux Hector de troye auec cent | hystoires. Nouuellement imprimee a Paris.* Vgl. Voulliéme, Die Inkunab. 4754.

15. Platoniker des XV. Jahrhunderts. Auffallenderweise hat auch die Wiedereinführung Platons in die jahrhundertelang von Aristoteles beherrschte abendländische Welt nicht zu neuen allegorischen Auslegungen des Mythos geführt, obgleich man zunächst noch Platon mit den Augen der Neoplatoniker betrachtete, die doch platonische Weisheit in so vielen Mythen wiederentdeckt zu haben glaubten. Bessarion, einer der Hauptbegründer der italienischen Platonstudien (geb. 1403 in Trapezunt, gest. 18. 11. 1472 in Ravenna) kommt für die Mythologie überhaupt kaum in Betracht. Marsilius Ficinus (geb. 19. 10. 1433 in Florenz, gest. 1. 10. 1499 in Careggi), auf dessen Betreiben Cosmo di Medici die platonische Akademie von Florenz gründete und der doch außer in Platon auch in die spätere Mystik sich vertiefte und den Poimandres, die Sprüche Zoroasters und die orphischen Hymnen übersetzte, soll allerdings ein Buch De aurei velleris mysterio verfaßt haben, und sicher erkannte er gleich den Platonikern des ausgehenden Altertums in Platon wie in andern griechischen und auch in indischen, ägyptischen und sonstigen barbarischen

Lehren die Offenbarung einer höheren Weisheit, die sich zwar in wechselnde Hülle kleidet, aber im wesentlichen gleichbleibt. Allein auf die Mythologie hatten auch diese Lehren nur wenig Einfluß. Etwas nachhaltiger war in dieser Beziehung die Wirkung des dritten Begründers des italienischen Platonismus Cristoforo Landino (geb. in Florenz angeblich 1424, nach seiner eigenen Angabe 1434, gest. in Prato vecchio 1504). Dieser Humanist hatte sich zur Aufgabe gestellt, die platonische, aristotelische und christliche Lehre zu vereinigen; bevorzugte er bei der Auslegung Dantes, des Peripatetikers, den Aristoteles, so gibt er dagegen im dritten und vierten Buch der Quaestiones Camaldulenses, Publii Virgilii Maronis Allegorias in platonischem Sinn. Eingekleidet ist die Untersuchung (Bl. 33r) in ein Gespräch, das der berühmte Architekt, Maler und Schriftsteller Leon Baptista Alberti (geb. in Florenz 18. 2. 1404, gest. 1484), der Vollender des Palazzo Pitti, mit Lorenzo gehabt haben soll. Landino weiß wohl, daß viele die allegorische Mythendeutung für ganz willkürlich und die Erfindungen der Dichter für ein Spiel der Phantasie halten, aber er verwirft diese Ansicht als mit der hohen Würde der Dichtkunst unvereinbar. Seine eigenen Deutungsversuche scheinen freilich wenig dazu tauglich, den Begriff von ihrer Würde zu erhöhen. Platon hat ihm für seine Mythendeutung wenig neue Gedanken zugeführt; oft folgt er einem geschmacklosen und oberflächlichen Euhemerismus. Daß auf Amphions Gesang die Steine zusammenkamen, soll (Bl. 35r) bedeuten, daß ein weiser Mann die Boioter, die dumm wie Steine waren, zur Gründung einer Stadt veranlaßte (Bl. 36r). Wie hier, so folgt Landino auch sonst oft den ausgefahrenen Geleisen der Mythenerklärung. Den Grundgedanken der Aeneis faßt er ähnlich wie die meisten seiner Vorgänger seit Fulgentius. Die Schicksale des Helden sind auch ihm eine Allegorie für das menschliche Leben; so bedeutet ihm (36r) die Hilfe der Venus die himmlische Liebe zur Erkenntnis der Wahrheit, durch die angetrieben der Mensch alles erreichen kann; die Strophaden, zu denen die Troer verschlagen werden, bedeuten (42r) den Geiz, Thrakien die Habsucht usw. — Endlich ist unter den Platonikern des Quattrocento Ludovicus Caelius Rhodiginus (Ricchieri, Richerius, geb. in Rovigo ca. 1450, gest. in Padua 1520) als Mythendeuter zu erwähnen. In seinen dreißig Büchern Antiquarum lectionum, deren erste Drucke allerdings schon nicht mehr zu den Inkunabeln gehören, teilt er die gesamte Mythendeutung in drei Klassen, die physische, ethische und theologische. Was er unter der letzteren versteht, ist nicht ganz klar; aus seinen Beispielen scheint sich zu ergeben, daß er in ihnen die früher bald als moralisch, bald als physisch bezeichneten Erklärungen von Göttermythen zusammenfaßt, die er, weil sie die Götter nicht als Naturobjekte, sondern als die von ihnen ausgehenden Kräfte und ihnen anhaftenden Eigenschaften deuten, nicht als physisch und, weil sie nicht auf die menschlichen Sitten Bezug haben, nicht als moralisch ausgeben mag. So ist ihm z. B. Kronos die göttliche Einsicht, welche die Ideen gleichsam als Kinder hervorbringt, aber sie auch wieder in sich aufnimmt. Als Beispiel für die moralische Mythendeutung sei angeführt, daß er mit den antiken Mythendeutern den Kampf der Pallas gegen Ares als den Gegensatz zwischen Vernunft und Leidenschaft und den Kampf des Hermes gegen Leto (Υ 72; vgl. Orph. fr. 289; Plut. v. et poes. Hom. 126) als den des Verstandes gegen die Vergeßlichkeit (λήθη) deutet. Physisch wird von Rhodiginus z. B. der Mythos von Tantalos gedeutet, den er als das über



der Luft, aber unter dem Stein, d. h. dem Himmelsgewölbe, ausgebreitete und hingestreckte Feuer auffaßt. — Auf Landinos Schüler ist die allegorische Neigung im allgemeinen nicht übergegangen. Namentlich der Bedeutendste von ihnen, Angelus Politianus (Angelo Ambrogini oder Gini geb. zu Monte Pulciano 14. 7. 1454, gest. 24. 9. 1494), macht, sooft er auf mythologische Dinge zu sprechen kommt, kaum einen Versuch der Mythendeutung. In der Lobrede auf Homer schließt er sich zwar ziemlich eng an die pseudoplutarchische Vita Homeri an, er schreibt auch dem Homer alle möglichen Kenntnisse zu, wobei er nicht selten den Worten des Dichters Gewalt antut; aber die in der Vorlage stehenden Erklärungen des Geheimsinns der Mythen sind ziemlich alle fortgelassen.

Über Bessarion vgl. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Altert. II 124 ff.; Rudolf Rocholl Bess., Stud. z. Gesch. der Renaiss. Leipz. 1904; über Landino Tiraboschi, *Stor della letter. ital.* IX (= VI 3) 1596 ff.; Gaspary, Gesch. d. ital. Liter. II 168; Schück, Zur Charakteristik der ital. Humanisten 27; Rossi, *Il quattrocento* 234 ff. — Landinos *Quaestiones Camaldulenses ad Federicum Urbinatum principem* sind hier zitiert nach der Ausgabe von Florenz o. J. (wahrscheinlich gegen 1480). Abgedruckt ist Landinos Kommentar z. B. in dem Virgil von 1491 mit der *Subscriptio: impressū Venetiis per Bertolomeum de Zani de portesis,* von Sebastian Brant und Grieninger, Straßburg 1502 und öfters. — Rhodiginus' Schrift heißt in der mir vorliegenden Ausgabe: *Ludovici Caeli | Rhodogini lectionum antiquarum libri XXX recogniti ab auctore atque | ita locupletati ut tertia plus parte auctiores sint redditi: qui ob omnifariam | abstrusarum & reconditiorū tam rerum quàm uocum explicationē (quas uix unius hominis aetas libris perpetuo insudans observaret) merito cornucopiae seu thesaurus utriusque linguae appella|buntur, quòd in quocumq; studiorum genere non minor ipso|rum quàm ingentis bibliothecae, aut complurium | commentariorum possit esse usus.* Basel 1550. Unvollständige Ausgaben sollen vorher in Venedig 1516 und Paris 1517 erschienen sein. Spätere Ausgaben werden aus den Jahren 1566 (Basel) und 1666 (Frankfurt) erwähnt. Rhod.'s Erklärung der 'theologischen' Mythologie (S. 680 *ed.* 1550) lautet: *Theologica uero allegoriarum ratio ea fere traditur cum dicimus nomina deorum masculina significare in divinis actum efficientem, feminina autem potentiam capientem.* Trotz ihrer Unklarheit hat Rhod.'s Einteilung der Mythendeutung viel Beifall gefunden; ihr folgt z. B. noch Eschenbach, *De fabul. poet. sensu morali* 10. — Über Politianus vgl. z. B. Gaspary, Gesch. der ital. Renaiss. II 218 ff.; Rossi, *Il quattrocento* 254 ff

16. Euhemeristen des XV. Jahrhunderts. So einseitig wie im Mittelalter konnte die allegorische Mythendeutung überhaupt bei den Humanisten nicht mehr herrschen, erstens weil der sich hebende Geschmack und das wachsende Verständnis für das Altertum sie vor krassen Übertreibungen behütete, dann aber auch, weil durch die dauernde Beschäftigung mit den antiken Schriftstellern ihnen andere Auffassungen des Mythos nahegelegt wurden, namentlich die euhemeristische. Diese findet sich allerdings im XV. Jahrhundert hauptsächlich in einer ebenso dreisten wie absonderlichen Fälschung. Der Dominikaner Johannes Annius (Nanni) Viterbiensis (geb. 1432[?] zu Viterbo, gest. als Aufseher des heiligen Palastes 15. 11. 1502, angeblich von Cesare Borgia vergiftet) will in Mantua lange Texte von Berosus, Fabius Pictor, Myrsilus, Sempronius, Archilochus, Cato, Manetho, Metasthenes (sic!) gefunden haben, die er 1498 mit begleitendem Kommentar herausgab. Um die bei einem hochgestellten Mann in der Tat kaum begreifliche Fälschung zu erklären, hat man die Vermutung aufgestellt, daß Annius selbst durch einen Fälscher getäuscht worden sei, der die allgemeine Sucht der Philologen nach neuen Texten betrügerisch verwertete. Allein der Kommentar führt so regelmäßig die Schriftsteller die den Ausgangspunkt der

Fälschung bilden, an, daß der Verfasser ohne Zweifel mit dem Fälscher identisch ist. Es handelt sich übrigens bei der Unterschiebung nicht um materielle Vorteile; vielmehr ist der Zweck der ganzen Schrift, eine wissenschaftliche Hypothese zu stützen. Annius ist — und darum muß er hier erwähnt werden, so tadelnswert das Mittel erscheint, mit dem er seine Ansicht durchsetzen wollte — der erste Vertreter des mythologischen Euhemerismus, der drei Menschenalter später die Herrschaft in der Wissenschaft gewann und der, obgleich in seinem ersten Vertreter sich äußerlich gegen ihn wendend, doch oft bis in die Einzelheiten hinein mit ihm übereinstimmt. Diese Auffassung des Mythos als einer poetisch ausgeschmückten Geschichte hätte sich nun freilich auch bei den echten antiken Schriftstellern beruhigen können, denen jene Zeit ebenso unkritisch glaubte, wie der biblischen Überlieferung. In der Tat hat Annius nicht bloß die ganze Auffassung, sondern auch viele Einzelheiten aus einem antiken Euhemeristen, Diodor, entlehnt. Allein eins, was er für nötig hielt, konnte er hier nicht finden, die Ausgleichung der hebräischen und der griechischen Überlieferung. Denn wie später bei den Holländern, so verbindet sich schon bei Annius mit dem Bestreben, den Mythos zu pragmatisieren, eine eigentümliche Gleichsetzung verschiedener mythischer Gestalten, und zwar werden dabei schon von Annius nach dem Vorbilde der Kirchenväter, aber in weit höherem Maße als bei diesen, biblische Gestalten mit griechischen ausgeglichen. Zu diesem Zwecke stellt Annius, der auch hierin der Vorgänger des Heinsius und Gerh. Voß ist, Etymologien griechischer Namen aus dem Hebräischen auf. So soll z. B. Ianus von יין 'Wein' herkommen; ihm werden Oenotrius, Vadymon, Vertumnus, vor allem der Patriarch Noah, der Erfinder des Weins, der auch im späteren Euhemerismus so wichtig ist, gleichgesetzt. — Der erste Nachfolger des Annius war Johannes Turmair (Aventinus, geb. 4. 7. 1477 in Abensberg a. d. Donau, gest. 9. 1. 1504), dessen Freund Beatus Rhenanus (geb. 1485 zu Schlettstadt, gest. 19. 5. 1547 zu Straßburg) den Betrug des Dominikaners ebenso wie den ähnlichen des Abtes Johannes von Heidenberg (Trithemius, geb. zu Trittenheim an der Mosel 1. 2. 1462, gest. zu Würzburg 13. 12. 1516) durchschauen sollte, der aber selbst im ersten Buch seiner Chronik fast ganz von Annius abhängt.

Die mir vorliegende Ausgabe der *Antiquitates* des Annius hat die *Subscr.: Commentaria fratris Ioannis Annii Viterbēsis ordinis p̄dicatorum Theologie professoris | super opera diuersorum auctorum de Antiquitatibus loquentiū confecta finiuntur. | Romę in Campo Florę Anno dn̄i MCCCCXCVIII Die III mēsis Augusti. Impressa | per Eucharium Silber al's Franck. Sedente sanctissimo in x̄po patre et dn̄o d. Alex|andro Papa VI. Anno eius Sexto.* Andere Ausgaben sollen in Venedig (1498; 1516), Paris (1517), Basel (1550; 1566), Frankfurt 1666, Antwerpen, Lyon erschienen sein. Für die Etymologie von Ianus und seine Gleichsetzung mit Noah, die sich auch bei Aventin I 11 S. 75 und S. 356 *ed.* Lexer und in der Schrift *Delphi Phoenicisantes* (u. § 29) S. 27 finden, beruft sich Annius lib. III Q II^r auf Berossos, für die ebenfalls von Aventin übernommene von Noah, Vertumnus und Protheus, ebd. fol. Ixvii^r auf Samuel Talmudista; die Identität von Vertumnus soll sich überdies aus der Elegia Vertumniana (Prop. IV 2) ergeben, die zu diesem Zweck in das B. III (F l = *fol.* XLIII) eingelegt wird. Über Annius' Fälschungen urteilt richtig Beatus Rhenanus, *Rerum Germanicarum libri tres.* Basel 1531. *fol.* S. 179; 181, über seine hebräischen Etymologien ebd. S. 40, wo der Dominikaner *autoris fabulosi* (d. h. des Berossos) *fabulosior interpres* genannt wird. — Zu Aventinus vgl. Theod. Wiedemann, Johann Turmair, genannt Aventinus, Geschichtschreiber des bayrischen Volkes. Freising (1858, bes. 140) und Aventins Leben im I. Band der Sämtlichen Werke, S. XLII. Die 'Chronik'



ist abgedruckt in den Kleinen hist. und phil. Schr. (= Sämtl. Werke I) herausgeg. von Dr. Matthias Lexer. München 1881.

17. Die ersten Ausgaben der antiken Mythologen und die ersten neueren mythologischen Handbücher. Von den antiken lateinischen Schriften, die sich mit der Götter- und Heroenwelt befaßten, waren im XV. Jahrhundert nur die im Mittelalter meistgelesenen im Druck erschienen. Außer Vergil, von dem auch der (freilich weniger wertvolle) Kommentar des sog. echten Servius oft, z. B in den Jahren 1471 und 1472 in Italien allein nicht weniger als fünfmal gedruckt wurde, und den andern Dichtern und außer Ciceros Werk De natura deorum, von dem Ausgaben z. B. in Venedig (1471, 1496) und Reggio d'Emilia (1498) erschienen, waren es nur die Schriften des Dares (zuerst, wie es scheint, in Köln 1474, dann in Rom o. J.), Dictys (Köln 1470 oder 1475, dann oft, z. B. Mailand 1477, Venedig 1486, 1499, Messina 1498 mit Dares) und Fulgentius (z. B. Venedig o. J.; Mailand 1498 u. oft), welche die Presse verließen. Dazu kommen dann freilich die dem Abendland im Mittelalter verschlossenen griechischen Dichter: Homer in Florenz 1488 durch Demetrios Chalkondylas, Hesiod, in Venedig 1495 gedruckt, ferner Euripides, von dem vier Stücke in Florenz 1496, andere durch den Kreter Musurus Venedig 1503 herausgegeben wurden, Sophokles (Venedig 1504) und Aischylos (Venedig 1518); aber ohne die Scholien konnte man mit ihnen nicht viel anfangen, und diese wurden erst später veröffentlicht: die Homerischen *παλαιά* (Rom 1517) durch Joh. Laskaris, die Hesiodeischen durch Victor Trincavellus (Venedig 1537), die Sophokleischen durch H. Stephanus (Paris 1568). Die Drucke der Mythographen erschienen ungefähr in der umgekehrten Reihenfolge ihres Wertes. Palaiphatos, 'die Homerischen Allegorien' des Herakleitos und Kornutos' Schrift über die Natur der Götter wurden 1505 durch Aldus gedruckt, das Schriftchen über die Irrfahrten des Odysseus in Opsopoeus' Ausgabe von Xenophons 'Gastmahl' durch Joseph Secerius in Hagenau 1531. Jakob Molsheim (Moltzer, Molsheym, Molseym), genannt Micyllus nach einer Gestalt in Lukians Dialog *περὶ τοῦ ἐνυπνίου* (geb. 6. 4. 1503 zu Straßburg, gest. 1558), gab nach der ihm von den Domherren Joh. Weyer und M. Joh. Chrumer und dem Lehrer Veit Chrumer überlassenen Freisinger Handschrift die Fabeln des Hygin 1535 in Basel bei Herwagen heraus; das wichtigste mythologische Handbuch des Altertums, die sogenannte 'Bibliothek des Apollodor' erschien sogar erst 1555, und zwar mit willkürlichen Interpolationen in der Bearbeitung des spoletinischen Geistlichen Aegius (Egius, Aeginus). Erst durch diese Veröffentlichungen wurde allmählich ein Fortschritt über Boccaccios 'Genealogien' hinaus möglich. Zwar blieben diese der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts die eigentliche Quelle für wissenschaftliche mythologische Belehrung, aber ihres großen Umfangs wegen waren sie als Nachschlagewerk unbrauchbar, zumal da sich bei der Lektüre der antiken Schriftsteller noch viele andere als mythologische Fragen erhoben. Da man nicht zu allen Klassikern kommentierte Ausgaben haben konnte, entstand das Bedürfnis nach einem Reallexikon des klassischen Altertums. Eines der ersten derartigen Werke, das von Hermann Torrentinus (van Beek) verfaßte, ist noch sehr kurz, die Mythologie wird fast ausschließlich nach Vergil und Ovid dargestellt: gleichwohl entsprach es nicht allein, wie sein großer Erfolg bewies, dem praktischen Bedürfnis, sondern es war auch bei dem Fehlen brauchbarer Vorarbeiten die Zusammenstellung für die damalige Zeit

eine nicht ganz unbedeutende wissenschaftliche Leistung. Ihm folgte die gelehrtere, aber minder übersichtliche 'Officina' des Jean Tixier de Ravisi oder Ravisius Textor (geb. um 1480 zu St. Saulge im Nivernais; gest. 23. 12. 1524). Der Verfasser, der auch ein oft nachgedrucktes Specimen epithetorum (Paris 1518. 4°; 1524 fol.) und Synonyma poetica verfaßt hatte, gibt zahlreiche Exzerpte und Zusammenstellungen teils in der Art der letzten Fabulae Hygins, nach äußerlichen Kategorien, z. B. (393) fortissimi vel robustissimi fortitudine corporea oder (413) mutati in varias formas secundum metamorphosim poetarum oder (457) caeci et excaecati, teils aber auch nach etwas innerlicheren Kriterien geordnet. So enthält der erste Abschnitt De deis deorumque cultu die Titel Diversorum de deo opiniones. Deos qui primum coluerint. De deis supernis. Deae supernae. Dei inferni. Deae infernae usw. Der außerordentliche Erfolg dieser Werke rief zahlreiche Nachahmungen hervor, unter denen nur noch Georg (oder Gregor?) Pictorius (geb. zu Villingen ca. 1500, Lehrer in Freiburg i. B., seit 1540 Stadtphysikus in Ensisheim im Elsaß) genannt sein möge. In seiner Theologia mythologica behandelt er in seltsamer Auswahl und Anordnung 57 Götter, deren Namen und Darstellungsformen er — meist im Anschluß an antike Vermutungen — deutet. So erklärt er 36 f. mit Macrobius Pan für die Sonne; die siebenröhrige Flöte wird auf die Harmonie der Sphären bezogen; die Bocksbeine sollen bedeuten, daß die Sonne wie die Ziege hochklettert und am Abend auf einem Berge zu stehen scheint.

Über Micyllus, der auch zu den Mythologen gerechnet werden kann, da er in kurzen Anmerkungen zu Hygin einen Teil der Parallelüberlieferung anführt, vgl. J. Classen, Jac. Mic., Rektor zu Frankfurt und Prof. zu Heidelberg von 1524—1558 als Schulmann, Dichter und Gelehrter dargest., Frankf. a/M. 1859, über die Hyginausgabe und M.' mythologische Studien ebd. 242 ff., Bursian 192 f. Die erste Ausgabe *(C. Iulii Hygini Augusti liberti fabularum liber ad omnium poetarum lectionem mire necessarius et antehac numquam excusus)* enthält zugleich die *Poet. astron.*, Palaiphatos, Fulgentius' *Mythologiae* (und die Schrift *De vocum antiquarum interpretatione*), Arat und Germanicus, Proclus *De sphaera* usw.; in der zweiten Aufl. 1549 sind auch noch Phurnutus und Albricus abgedruckt, doch scheint für diese Zusätze, vielleicht mit Ausnahme der kurzen Anmerkungen zu Hygins *p. a.*, nur Herwagen verantwortlich zu sein. — Das Werk des Torrentinus führt den Titel: *Elucidarius carminum et hi|storiarum. Vel Vocabularius poeticus: continens fa|bulas, historias, prouincias, vrbes, insulas, fluuios | et montes illustres: diligenter revisus. Item Vocabula et interpretatio|nes grecorum et hebraicorum: vna cum voca|bulis comunibus saracenorum in lati|num tranſlatis: et aliis in fine | adiunctis.* Nach der *Subscriptio* wurde es in Straßburg 1510 gedruckt. Eine andere Ausgabe soll im selben Jahr in Hagenau erschienen sein. Das Werk des Ravisius liegt mir vor in der Ausgabe *Officina | Ioannis Ra|visii Textoris | Nivernensis | nunc demum post tot editiones diligen|ter emendata, aucta et in longe com|modiorem ordinem redacta per Conradum Lycosthenem Rubeaquensem* (d. i. Konrad Wolffhart, geb. 8. 8. 1518 zu Ruffach im Oberelsaß, gest. 25. 3. 1561). Die erste Auflage soll in Paris 1522 herausgekommen sein. — Von Ausgaben der Schriften des Pictor(ius) seien erwähnt: *Theolo|gia mythologica ex do|ctiss. uirorum promptuario, labore Picto|rij Vill. in compendium congesta. | videlicet | De nominum deorum gentilium ratione. | De imaginibus aut formis, insignibusq; eorundē | Et omnium imaginum explanationes allegoricae.* Freiburg i. B. 1532. 12°: *Apotheoseos tam ex|ternarum gentium quam | Romanorum deorum libri tres | Nomina imagines et earundem imaginum comple|ctētes allegorias autore D. Georgio Pictorio | Villingano apud regiam curiam | Ensishemii doctore medico.* Basel 1558 (Vorrede vom Jahr 1557).

18. Gyraldus. Das erste bedeutende Werk nach Boccaccios Genealogia ist Lilius Gregorius Gyraldus' (Giglio Gregorio Giraldi, geb. 13. 6. 1479 zu Ferrara, gest. 2. oder 3. Febr. 1552 ebd.) Multiplex historia. Vorbereitet durch eine Schrift über



die Musen, die er in seiner Jugend verfaßt hatte, und durch andere Opuscula mythologica, übertrifft Gyraldus in dem Hauptwerk seine Vorgänger insofern, als ihm eine umfangreichere Kenntnis des Altertums zu Gebote steht; aber die Anordnung ist auch bei ihm unübersichtlich, die Quellenangaben sind oft ungenau oder fehlerhaft, und die verschiedenen Seiten der Religion werden sehr ungleichmäßig berücksichtigt. Verhältnismäßig vollständig werden die antiken Etymologien gegeben, ebenso die Kultusaltertümer (Syntagma 17) und die Epikleseis, die zu sammeln eine durch das praktische Bedürfnis, die Dichter zu verstehen, nahegelegte und damals mehrfach in Angriff genommene Aufgabe war. Dagegen werden die Mythen selbst oft gar nicht oder nur ganz kurz erwähnt. Von allen mittelalterlichen Bearbeitungen der Mythologie und auch von Boccaccio unterscheidet Gyraldus sich durch die weit größere Mannigfaltigkeit seiner Auffassung: er weiß, daß einzelne Götter, zu denen er freilich seltsamerweise auch Terra und Tellus (58), Zephyros (62), Myiagros (63) und ähnliche rechnet, ex humanis actionibus abgeleitet sind; er sammelt Beispiele dafür, daß man Waffen und Steine anbetete (98 ff.), und nimmt auch — freilich in recht oberflächlicher Weise — Lokalgottheiten an. Dem Euhemerismus macht er bedeutende Zugeständnisse, er glaubt z. B. mit Minucius Felix (XXI 7), daß solche Leute, die von unbekannten Eltern stammten, Söhne der Erde, mit Gellius (XV 21), daß die Klügsten Söhne des Zeus, die Wildesten Söhne Poseidons hießen. In allen diesen Punkten wendet er sich von der einseitigen mittelalterlichen Auffassung ab und den Deutungen des Altertums zu, das seiner Ansicht nach das Wesen seiner Religion am besten verstanden haben muß. Daß die antiken Schriftsteller selbst unter sich über das Wesen der Gottheiten nicht einig sind, entgeht ihm nicht, in einer Abhandlung, die er seinem Werk voraufschickt, zählt er (11 ff.) die verschiedenen Theorien über die Entstehung der Götter auf. Aber hier versagt seine Kritik; mehr über die antiken Mythen zu wissen als die alten Schriftsteller, muß ihm im ganzen als unmöglich, fast als undenkbar erschienen sein. Im einzelnen gibt er dann doch freilich nicht selten eine bestimmte Deutung auch solcher Mythen, die im Altertum strittig waren; aber auch in diesem Fall werden gewöhnlich nicht unantike Erklärungen gegeben, sondern nur die abweichenden antiken ignoriert. Viel häufiger aber werden verschiedene Auffassungen klassischer Schriftsteller nebeneinander vorgetragen, und zwar öfters wie schon bei manchen Schriftstellern des ausgehenden Altertums so, als ob jede Auffassung eine partielle Berechtigung habe und daher die widersprechenden zugleich bestehen können. Im ganzen jedenfalls ist auch ihm das Altertum eine Einheit. Eine Einsicht in die Entwickelung der antiken Religion war ihm natürlich schon durch den Mangel an historischer Kritik verschlossen; hält er doch z. B. die Schriften des Hermes Trismegistos für uralte Religionsquellen. Aber der Gedanke an eine Entwickelung kommt ihm überhaupt so wenig, daß er nicht einmal zwischen den Kultgottheiten und den Personifikationen der Philosophen und Dichter, ja kaum zwischen griechischen und römischen Gottheiten unterscheidet.

Die Nachrichten über das Leben des Gyraldus und die ältere Literatur über ihn stellt Fritz Boehm in dem Progr. des Kgl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Berlin 1913 zusammen. — Die Zitate im Text beziehen sich auf die Folioausgabe *De deis gentium varia et multiplex historia, in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignorata explicantur et pleraque clarius tractantur ad d. Herculem Estensem II Ferrarens. ducem IV. Basileae per Ioannem Oporinum* 1548. Das Werk ist oft erschienen, vgl. Tiraboschi,

Stor. della lett. Ital. XII (= VII. 3) S. 1240. Über Gyraldus' Leben vgl. ebd. 1231 ff. Das Syntagma über die Musen ist z. B. Basel 1540 gedruckt worden. — Die Epitheta der Götter sammeln z. B. JACOBUS MONTEFALCHIUS (*De cognominibus deorum opusculum.* Perugia 1525) und der in Frankreich ausgebildete Rechtsgelehrte JULIANUS AURELIUS HAURECH aus Lessines im Hennegau (Lessinganus, Lessigniensis), dessen Werk *Jul. Aurelii Lessigniensis v. cl. de Cognominibus Deorum gentilium libri tres variis locis recogniti et tertia fere parte aucti ad illustriss. simul et optimum principem Philippum Croium* (Löwen 1569), von Philipp Aurelius von Haurech, dem Sohne des Verfassers, herausgegeben ist. Frühere Ausgaben sollen 1541 in Antwerpen, 1542, 1543 und 1558 erschienen sein. — Später wurden derartige Zusammenstellungen von Götternamen gewöhnlich mit andern Beiwörtersammlungen verbunden. So entstanden Werke nach der Art des lateinischen *Gradus ad Parnassum* für die griechischen Dichter, wie das Buch *De re poetica | Graecorum | sive | epithetorum Graecorum, | lib. I. | phraseum poeticarum | lib. I. | descriptionum variarum | elegantiarum Poeticarum | lib. I. | elegantiarum secundum | tria causarum genera distributarum | lib. I. | Libri quatuor | e notationibus & multorum annorum ob|servationibus viri clarissimi | MICHAELIS NEANDRI | Loraniensis, praeceptoris sui | collecti dispositi & editi | studio et opera | JOANNIS VOLLANDI | Greussenatis; Ilfel|densis scholae alumni* 1582. Gleicher Art, aber gründlicher ist ein Werk des Freiburger Professors der Poesie, späteren Rates beim Bischof von Würzburg DINNER, die *Epithetorum | Graecorum farra-|go locupletissima, | per Conradum Dinnerum | Acronianum, poetices quondam in | Academia Friburgensi professorem publicum, magno labore | ac studio collecta; & nunc primum ab eodem I. C. & Con-|siliario Francisco Wirceburgico, ad commu|nem philologorum vtilitatem in lucem edita.* Frankf. 1589; vgl. Studemund, *Anecd. var.* I 259 A. 2. Zweifel erweckt es, auf welche Käufer bei der Veröffentlichung solcher Werke gerechnet wurde: das Bedürfnis, griechische Verse zu machen oder griechische Dichter zu emendieren, kann doch schwerlich ausgereicht haben, um die mühevolle Anfertigung und den kostspieligen Druck zu lohnen.

19. Natalis Comes. Gyraldus' Werk hat lange nachgewirkt, und sein Einfluß wäre noch größer gewesen, hätte der Verfasser seinen Ruhm nicht mit einem Zeitgenossen teilen müssen, der sich zwar an Vielseitigkeit und Gründlichkeit seiner Altertumskenntnis mit ihm nicht messen kann, ihn aber etwas an Selbständigkeit gegenüber den Quellen überragt: Natalis Comes (Conti). Von dem Leben dieses Gelehrten ist nicht viel mehr bekannt, als daß er aus einer römischen Familie stammend, aber in Mailand geboren, seine Jugend in Venedig verbrachte und ca. 1582 starb; aber seine Karl IX. von Frankreich gewidmete Mythologie erlebte trotz des absprechenden Urteils Scaligers zahlreiche Auflagen, und der Verfasser wird noch 1646 von Joh. Heinrich Ursinus als der erste unter den Mythologen gepriesen. Die Anordnung ist ähnlich wie bei Gyraldus: zuerst werden — jedoch mit Ausschluß der einfachen Wunder- und Verwandlungsgeschichten, in denen der Verfasser ein bloßes Spiel der Phantasie erblickt — die mythologischen Tatsachen kurz mitgeteilt, dann folgt die Hauptsache, die Deutung, bei der sich Comes gewöhnlich, aber im ganzen weit freier als Boccaccio und Gyraldus, an die antiken Erklärer anschließt. Diese sind ihm nicht ganz gleichwertig. Die historische, d. i. euhemeristische Mythendeutung kennt er zwar und adoptiert sie in einzelnen Fällen, er hält z. B. (172) für möglich, daß Hyperion ein Astronom war, der, weil er die Sonnen- und Mondbahn berechnete, als Vater von Helios und Selene galt; aber in der Regel wird diese Art nur kurz erwähnt, z. B. bei der Sage von der Versteinerung Niobes (405), die alle Empfindung verloren haben soll, als eine Epidemie ihre Kinder dahingerafft hatte, oder auch direkt abgewiesen, wie z. B. für die Aristaiossage (360). Bevorzugt hat Comes jedenfalls die ethische und die physikalische Mythendeutung. In der Vorrede (I 1) hebt er hervor, daß die Griechen die aus Ägypten entlehnte Philo-



sophie mythisch einkleideten, teils damit sie nicht verstanden werde und das Volk von der alten Religion abbringe, teils auch damit sie selbst gegen Verfälschungen geschützt sei. Alle griechische Mythologie enthält nach Comes Mysterien, verhüllte Gedanken über das Wesen der Gottheit. Wie in dieser Grundauffassung vom Wesen des Mythos schreitet er den Symbolikern des XIX. Jahrhunderts auch in ihrer psychologischen Begründung als Bannerträger voraus. Unter seinen Mythendeutungen findet sich auch die, daß die alten Weisen Helios auf einem Wagen fahren ließen, um anzudeuten, daß das Übersinnliche nur dann verstanden werden könne, wenn es von etwas Sinnlichem getragen werde (357). Selbst in dem Inhalt, den er in den Mythen findet, steht Comes manchen neueren Symbolikern nahe. Auch er glaubt daß in der Form des Polytheismus die Lehre von der Einheit Gottes vorgetragen werde: nur um dessen Allgegenwart und Allmacht auszudrücken, soll jeder Teil der Natur seine eigene Gottheit empfangen haben. Zeus, Poseidon und Hades bezeichnen die göttliche Macht im Himmel, auf dem Meere und auf Erden. Nun weiß der Frevler, daß ihn überall das Auge Gottes sieht: das ist nach Comes zwar nichts absolut Vollkommnes, aber doch besser als die pythagoreische oder sokratische Philosophie (535). Natürlich werden nicht in allen Mythen tiefsinnige Gedanken gesucht, die meisten sollen einfache physikalische oder auch ethische Sätze einschärfen. Ein Beispiel für die zweite Gattung ist die Niobesage, in der Tantalos die Habgier, Euryanassa die Üppigkeit und ihre Tochter Niobe den bestraften Übermut darstellen sollen (405). Eine natürliche Kraft findet der Mythendeuter z. B. in Aphrodite, der 'Zeugungskraft', die aus dem Meer geboren ist, weil Salz die Zeugungskraft verstärkt, wie aus der rapiden Vermehrung der Mäuse auf Salzschiffen gefolgert wird (261). In einzelnen mythischen Gestalten findet er physikalische Erscheinungen wie in den Dioskuren die 'feurigen Dünste', die auf den Spitzen der Masten sitzen. In vielen seiner Deutungen schließt sich Comes entweder direkt an die Stoiker an, oder er folgt doch der Richtung, in die sie gewiesen. In ihrem Sinn antwortet er auch auf die von ihm keineswegs wie von manchen modernen Natursymbolikern übersehene Frage, warum so natürliche Dinge vergöttert worden seien: der Vorteil den sie den Menschen bringen, hat ihre Vergötterung herbeigeführt. Freilich kann er diesen Gedanken nicht ganz in der antiken Form aussprechen: der Egoismus, auf den dann die Religion zurückginge, stände nicht recht in Einklang mit den erhabenen Empfindungen, die er den Begründern der griechischen Mythologie zuschreibt. Deshalb wird eine ethische Lehre eingeschoben: um den Menschen die Pflicht der Dankbarkeit einzuschärfen, sollen die weisen Stifter der griechischen Religion den Dienst der segensreichen Naturmächte eingeführt haben.

Die Zitate beziehen sich auf die Ausgabe Venedig 1581: *Natalis Comitis mythologiae sive explicationum fabularum libri X, in quibus omnia prope Naturalis et moralis philosophiae dogmata contenta fuisse demonstratur, nuper ab ipso autore pluribus sexcentis locis aucti et completati ut patebit cum antiquis conferentibus.* Außer dieser werden folgende Ausgaben erwähnt: Venedig (Aldus d. J.) 1551; 1568; Frankf. 1581; Paris 1588 (mit Erweiterungen von Geof. Linocier); Lyon 1602; Genf 1612; 1618; 1620; 1636; 1651; 1653; Hannover 1669.

20. Sonstige Mythendeuter des XVI. Jahrhunderts. Gyraldus und Natalis Comes haben mit ihrem Symbolismus dem ganzen Jahrhundert die Bahn vorgezeichnet. Namentlich die katholische Bildung verharrte meist bei den allegoristischen Neigungen des Mittelalters; Tasso, (geb. 11. 3. 1544 in Sorrento, gest. 25. 4. 1595

in Rom) hat sowohl in Homer wie in Vergil fortlaufende Allegorien gesehen. Erasmus' Schüler Io. Ludov. Vivesius oder Vivès (geb. 1492 zu Valencia, gest. 6. 5. 1540 zu Brügge), der Verfasser eines Kommentars zum Somnium Scipionis (In Somn. Scip. vigilia, Basel 1524 4⁰), fand selbst in den Bukolikern einen mystischen Sinn. Aber das Hauptziel der allegoristischen Bestrebungen blieb wie am Ende des Mittelalters Ovid. Mehrere ältere Deutungen der Metamorphosen wurden im XVI. Jahrhundert neu gedruckt, aber es fehlte auch nicht an neuen Allegorien. Allein in Italien erschienen damals zwei Übersetzungen des ovidischen Epos mit allegorischem Kommentar: Nicolo degli Agustini deutet z. B. Medea als das Gewissen, das den Menschen (Aison) erneuert und das sich in der Nacht, wenn alles schläft, nackt auszieht, um sich vor den Sternen, d. h. den himmlischen Tugenden, auf die Knie zu werfen. Ludovico Dolce (Dolci; geb. in Venedig 1508, gest., wie es scheint, 1566), dessen Ovidübersetzung weit größeren Anklang fand, sieht z. B. in der von Merkur bewachten Io die menschliche Seele, die den Verstand als Wächter hat, sich aber von sinnlichen Vergnügungen fesseln läßt. Daphne, der Lorbeer, der keine Früchte trägt, ist ihm der mythische Ausdruck zur Bezeichnung einer spröden alten Jungfer; in Python sieht er die Ausdünstungen der durchfeuchteten Erde (S. 15). Hier begegnen auch Anfänge zu der Ausgleichung zwischen den Gestalten des biblischen und des griechischen Mythos: Deukalion wird Noah gleichgesetzt. Es sind zunächst nur schüchterne Versuche, die sich fast von selbst aufdrängten; aber es ist klar, daß, wenn man einmal angefangen hatte, Gestalten der griechischen und der hebräischen Überlieferung gleichzusetzen, man nicht so bald aufhören konnte, wobei denn natürlich die biblische Überlieferung, die vermeintlich viel ältere und reinere, als die echte galt. So näherte man sich wieder dem Standpunkt der Kirchenväter des II. Jahrhunderts, die in der heidnischen Überlieferung eine Entstellung der biblischen gesehen hatten. Die allegoristische Mythendeutung, die oft in die heidnischen Schriftsteller Gedanken der Heiligen Schrift hineingedeutet hatte, mußte diese Tendenz verstärken. Der erste, bei dem sie deutlich hervortritt, ist Augustinus Steuchus (Agostino Steuco) Eugubinus (geb. 1496 oder 1499 zu Gubbio, gest. 1549 zu Venedig), der Nachfolger Aleanders in der Leitung der vatikanischen Bibliothek. In seinen zehn Büchern De perenni philosophia gibt er zwar zu, daß es unter den griechischen Göttern auch 'falsche' gebe, von den Dichtern erfundene, vergötterte Menschen und Sterne, er erklärt es aber für undenkbar, daß die ersten Menschen, die sich mit Gott unterhalten durften, von diesem nichts wußten und ihren Nachkommen diese Erkenntnis nicht vermittelten. So kommt er zu der Annahme einer Urreligion im Paradiese, die auf eine ursprüngliche Offenbarung zurückgehen und deren Verfälschung wie alle anderen heidnischen Religionen auch die griechische sein soll. Das versucht Steuchus einerseits durch Zitate hauptsächlich aus Hermes Trismegistos, den chaldäischen Orakeln, den Neuplatonikern usw., die ihm die glaubhaftesten Zeugen für die Grundgedanken des antiken Heidentums sind, teils aber durch kühne Etymologien griechischer Wörter, die von hebräischen hergeleitet werden (wie *δαίμων* für *σδαίμων* = שׁדים, S. 513), zu erweisen. Im dritten Buch gibt er eine lange Erörterung, um darzutun, daß Zeus eigentlich der wahre Gott war. Die Beweisführung ist ganz primitiv, aber sie imponierte selbst den Größten seiner Zeitgenossen. Julius Caesar Scaliger soll sein Buch das beste nach der Bibel genannt haben. Eine große Wirkung hat trotzdem



das gelehrte und nicht leicht zu verstehende Werk zunächst nicht gehabt; über zwei Menschenalter sollten noch vergehen, ehe die hier gestreute Saat aufging. — Mit Steuchus berührt sich in mehr als einer Beziehung der dem Kreise des Kardinals Granvella nahestehende Brabanter Arzt Joannes Goropius Becanus (Jan Becan van Gorp, geb. 1518, gest. 1572). Sieht man von seiner eigentümlichen Verkehrtheit, das Vlämische für die Sprache des Paradieses zu halten, aus der alle andern Sprachen nach dem babylonischen Turmbau entstanden seien, und von den aus dieser Annahme hervorgehenden unsinnigen, übrigens bei dem damaligen Zustand der Sprachwissenschaft begreiflichen Etymologien ab, so bleibt auch für ihn das Charakteristische die Annahme einer im Paradiese erfolgten Uroffenbarung, die auch dem Heidentum zugrunde liege. So soll z. B. Cacus der böse Feind sein, der die Rinder, 'die Menschen', rückwärts in seine feurige und doch finstere Höhle, 'die Hölle', zieht, aber dann von Herakles-'Christus' besiegt wird (Hermathena l. VI. S. 119; vgl. Vertumnus S. 25). Daß Hyperion mit Theia, der 'Vermehrenden', den Helios zeugt, bedeutet nach Becanus (Hermath. l. VIII. S. 192), daß Gottes 'erhabene Gnade' zusammen mit seiner 'alles mehrenden' Güte die Sonne für den Menschen hervorgebracht habe. Nun werden allerdings nicht alle diese vermeintlich christlichen Bestandteile des griechischen Mythos durch historische Übertragung erklärt, vielmehr spielen die Cacodaemones wie bei den Kirchenvätern so auch bei ihm eine wichtige Rolle: sie haben z. B. den Satz vom Opfertode Christi, des alle 'befriedigenden' Völkerhirten in die Geschichte vom Tode des großen Hirten Pan, des 'Befriedigenden' (vgl. vläm. paien) umgesetzt (ebd. XVI 267), und durch ihren Einfluß ist auch die Anbetung des Opferstiers Christus bei den Ägyptern zum Apiskult geworden (ebd. IV. 77); sie haben aus dem am Freitag, dem dies Veneris, gekreuzigten Christus, der die Menschheit neu zeugt, die Zeugungsgöttin Venus gemacht (VII. 144 f.). Aber daneben nimmt Becanus doch auch historische Zusammenhänge an: in den Hieroglyphica will er erweisen, daß die göttliche Offenbarung zuerst durch Noah zu den Thrakern, dann durch die thrakischen Sänger Linos, Orpheus und Thamyras weiter verbreitet wurde, bis sie zu den Griechen gelangte. Ja, es werden diese historischen Vorgänge bei der Übermittelung der göttlichen Wahrheit auch teilweise als Inhalt des Mythos gesetzt. So gelangt auch Becanus zu einer weitgehenden Identifikation von biblischen Gestalten mit solchen des griechischen Mythos; eine oft (z. B. Vertumn. S. 100) ausgesprochene Lieblingshypothese von ihm ist die Gleichheit von Ianus und Japhet. Dem Noah sollen zahlreiche Götter und Heroen entsprechen, z. B. Saturnus, Apollon, Bacchus (Gallica l. III. S. 49). Denn auch die Götter werden z. T. euhemeristisch gedeutet: Becanus denkt sich, daß man die alten Namen einzelner Seiten oder Äußerungen der göttlichen Macht auf diejenigen Sachen oder Menschen übertrug, in denen sie sich besonders zeigten, z. B. die göttliche Zeugungskraft (Saturnus) auf Noah, den Zeuger des späteren Menschengeschlechtes. In allen diesen Punkten steht Becanus dem Annius von Viterbo (§ 16) nahe, den er allerdings — man möchte glauben erst während der Niederschrift seines Buches — als Fälscher kennen gelernt hat und von dem er und sein Herausgeber Torrentius nur mit der größten Verachtung sprechen, obwohl eine Hauptschrift des vlämischen Arztes, der Vertumnus, sich schon durch den Titel als von Annius beeinflußt erweist. Wie Steuchus vermittelt Becanus den Übergang von dem Viterbenser zu Heinsius



und Gronov: deswegen haben beide in der Geschichte der Mythologie eine Bedeutung, die über die unmittelbare Wirkung ihrer Schriften weit hinausreicht, auch — namentlich bei Becanus — nicht recht im Einklang zu ihren wissenschaftlichen Verdiensten steht, aber doch dazu nötigt, ihnen Beachtung zu schenken.

Titel der Hauptschriften: Nicolò degli Agostini: *Tutti gli Libri de Ouidio Metamorphoseos tra|dotti dal litteral in uerso uulgar con le sue Allegorie in prosa con gratia & priuilegio.* Die *Subscriptio* lautet: *Qui finisse Louidio Metamorphoseos composto per Nicolo agu|stini, & stampato in Venetia per Jacomo da Leco ad instan|tia de Nicolo Zoppino & Vincentio di Pollo.* 1522. — Dolce: *Le | trasformazioni | di M. Lodovico Dolce | tratte da Ovidio. | Congli Argomenti & Allegorie | al principio & al fine di | ciascun Canto.* Vened. 1570 mit Holzschnitten. Zahlreiche Auflagen verzeichnen Argelati-Villa III 122; die erste soll 1538 erschienen sein. — Steuchus ist zitiert nach der Ausgabe *Augustini | Steuchi Eugubini epi|scopi Kisami, apost. s. bibliothe-|carii, viri doctissimi | de perenni philosophia libri X.* Basel 1542. Die erste Ausgabe soll Lugduni 1540 erschienen sein. — Von Goropius liegen mir vor: *Joan.| Goropii Becani | Origines | Antwerpianae | sive | Cimmeriorum Becceselana | novem libros complexa.* Antwerpen 1569. fol.; *Opera Joan. Goropii | Becani, | hactenus in lucem non edita.* Antw. 1580. fol. Darin sind enthalten: *Hermathena, Hieroglyphica, Vertumnus.* Herausgeg. wurde das Buch durch Laevinus Torrentius (Liévin van der Beken, geb. 8. 3. 1525, gest. als Erzbischof von Malines 26. 4. 1595), der in der Vorrede Becanus gegen Jos. Just. Scaliger verteidigt.

21. Nebenströmungen. Unter den wenigen, die sich gegen die allegorische Mythenauslegung erklärten, ist besonders Luther zu nennen, der zwar in seiner Jugend auch der symbolischen Bibelauslegung der von ihm damals bewunderten Kirchenväter, besonders des Origenes und Hieronymus, beigepflichtet hatte, aber sich später gegen solche Erklärungen wie die, daß Rahel die vita contemplativa und Lea die vita activa bedeute, energisch verwahrte. Er nennt die Allegorie eine schmeichelnde Buhlerin, eine Erfindung des Satans und fauler Mönche, die auch die Metamorphosen ausgelegt und z. B. Apollon auf Christus, Daphne, den Lorbeer, auf Maria bezogen haben (Enarratio in Genes. 30. 9. = Bd. VII. S. 304 ed. Elsperger). Mindestens fordert er bei der allegorischen Mythenauslegung besonnenes Urteil und stellt den berechtigten Grundsatz auf, daß immer zunächst der eigentliche oder, wie er sagt, der 'historische' Sinn einer Stelle festgestellt werden müsse. Luther hängt hier vielleicht von Melanchthon ab: jedenfalls hat dieser den Mythos von einem ähnlichen Standpunkt aus betrachtet, und Welcker (Brief an W. v. Humboldt 85 vom 13. 1. 1823) rühmt ihn deshalb, daß er zuerst das Wesen der Mythenauslegung erkannt habe. Das ist wohl nicht ganz richtig, sicher ist nur, daß Melanchthon die methodischen Fehler der Symboliker durchschaute. Aber immerhin hätte auch diese Erkenntnis, wenn sie weiter verfolgt und anerkannt worden wäre, der Wissenschaft neue Bahnen vorschreiben müssen. Allein dazu kam es nicht. Während der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts und während eines Teiles des folgenden war die Spannung der konfessionellen Gegensätze so groß, daß sie eine Verständigung auch auf dem neutralen Boden der Altertumswissenschaft erschwerte, und auf diesem Gebiet übernahmen zuerst die katholischen Länder schon wegen ihrer engeren Beziehung zu Italien die Führung. So kam es, daß während dieser Zeit nur wenige mythologische Werke erschienen, die sich nicht auf den Standpunkt des Gyraldus und Comes stellten. Der tüchtige Alessandro Sardi (geb. ca. 1520 in Ferrara, gest. 1588), der Verfasser einer Schrift über die Sitten und Riten aller antiken Völker, fand für



seine mit kurzen kritischen Bemerkungen versehenen 'Stammtafeln', die zwar bis in die historische Zeit hinabreichten, z. B. die Perser- und Diadochenkönige umfaßten, aber doch hauptsächlich mythologischen Inhalts waren, erst zwei Jahrhunderte später einen Verleger. Inzwischen bedurfte und verlangte die immer wachsende Zahl der Gebildeten Darstellungen der antiken Mythologie, die leichter verständlich und angenehmer zu lesen, aber auch weniger umfangreich waren als die Werke von Gyraldus und Comes und die zugleich dem dilettantischen Sammler von Altertümern Auskunft boten. Unter den Handbüchern dieser Art, die sich zwar natürlich dem übermächtigen Einfluß jener Symboliker nicht ganz entziehen konnten, aber doch von ihnen zu trennen sind, weil sie andere Ziele verfolgen, ist das beste und auch seiner Wirkung wegen wichtigste von Guillaume du Choul (Duchoul, Caulius) verfaßt. Das gefällig geschriebene, in seinen ersten Ausgaben auch schön gedruckte Werk enthält Nachbildungen von antiken Darstellungen, meist von Münzen, aber auch von Szenen von Triumphbogen, von der Trajanssäule und von einigen im Besitze des Verfassers selbst befindlichen Kunstwerken. Der Text folgt diesen Abbildungen ohne übersichtliche Anordnung, ist aber doch dank dem sorgfältigen Index leicht auch zum Nachschlagen zu benutzen. — Noch verbreiteter als du Chouls Discours waren Vincenzo Cartaris, des Freundes der Este von Ferrara, weit schlechtere, aber vermutlich billigere 'Antike Götterbilder'. Neues bietet dieses Buch wohl kaum und will es auch gar nicht bieten; der Verfasser begnügt sich gewöhnlich, die antiken Deutungen der Mythen, bisweilen auch mittelalterliche, besonders des Boccaccio, anzuführen. Schlimmer als durch die Fortpflanzung solcher Irrtümer hat das Buch gewirkt durch die bodenlose Nachlässigkeit, mit welcher der Verfasser und seine Drucker den Text behandelt haben, und durch seine Abbildungen, welche keineswegs antike Denkmäler wiedergeben, sondern phantastisch die — obenein oft mißverstandenen — Angaben der antiken Literatur illustrieren. Oft und zwar bis an den Schluß des XVII. Jahrhunderts reproduziert, haben diese Darstellungen fünf Menschenalter hindurch Verwirrung angerichtet.

Über Sardi vgl. Tiraboschi, *Stor. della lett. Ital.* XII (VII 3) 1242. Für die Geschichte der Mythologie kommen von seinen Schriften in Betracht: *Alexandri Sardi | Ferrariensis, | de moribus ac ritibus | gentium | libri III. | nunc primum in lucem editi. | Quod opus quanta rerum uarietate refertum, | quamq; omnibus ingeniis utile ac necessarium | sit sequens elenchus, & auctoris prooemium | indicabunt.* Vened. 1557. 16°, wegen des Kapitels über die religiösen Institutionen (III 15 ff.) und besonders *Alexandri Sardi | Ferrariensis | numinum et heroum | origines | nunc primum in lucem editae | praemisso de eiusdem Sardii vita commentario | auctore | Hieronymo Longianensi.* Rom 1775. 4°. — Von Du Choul hat mir vorgelegen *Discours | de la religion | des anciens | Romains | escript par Noble Seigneur Guillaume du Choul, Conseiller | du Roy & Bailly des montaignes du Dauphiné, | et | Illustrée d vn grand nombre de médailles, & de plusieurs belles figures | retirées des marbres antiques qui se treuuent à Rome et par nostre Gaule.* Lyon 1556. *fol.* Andere Ausgaben: Lyon 1567 *(fol.)*; 1581 *(4°)*. Wesel 1672 (4°). Düsseldorf 1731. (4°) Übersetzt wurde das Werk ins Italienische durch Gabriel Simeoni (Lyon 1556. *fol.*), ins Lateinische durch Louis Joach. Camerarius 1578 und durch einen Unbekannten, Amsterdam 1685 und 1748. (4°), ins Spanische durch Balthasar Perez de Castillo. Über das Leben eines so viel gelesenen und dabei durch Geburt und Lebensstellung hervorragenden Schriftstellers ist fast nichts bekannt. — Cartaris Werk führt in der mir vorliegenden Ausgabe den Titel: *Le imagini degli Dei degli Antichi del Signor Vincenzo Cartari Regiano nelle quali sono descritte la Religione degli Antichi li Idoli riti e Ceremonie loro.... Opera utilissima a Historici, Poeti, Pittori, Scultori e professori di belle Lettere.* Venedig 1609. 4°. Die Ausgabe enthält



Zusätze von MALFATTI. Außerdem werden folgende Ausgaben erwähnt (fast alle in 4°): I) Bearbeitungen Cartaris selbst: Venedig 1556; 1571; 1580; 1592; Lyon 1581; Padua 1608; II) Bearbeitung MALFATTIS: Padua 1608; III) Bearbeitung PIGNORIAS (geb. 12. 10. 1571 zu Padua, gest. ebd. 13. 6. 1631): Padua 1615; 1626; Venedig 1625; 1647; 1674. Eine Übersetzung ins Lateinische soll Antonius Verderius (Duverdier) veranstaltet haben (Lyon 1581; 1592; Mainz 1687), eine Übersetzung ins Französische derselbe (Lyon 1610), beide nach der italienischen Ausgabe von 1581. — Für besser als das Originalwerk gilt Pignorias Bearbeitung. — Auch von Cartaris Leben ist wenig bekannt; er scheint im Anfang des XVI. Jahrhunderts geboren zu sein.

22. **Die letzten Symboliker.** Der große Umschwung von einer Zeit künstlerischer und religiöser Begeisterung zu einer Periode nüchterner wissenschaftlicher Forschung macht sich auch auf dem beschränkten Gebiet der mythologischen Studien bemerkbar; eigentlich beginnt, wie bereits § 2 angedeutet, die neuere mythologische Wissenschaft erst mit diesem Wendepunkt. Er fällt im ganzen etwa mit dem Ende des XVI. Jahrhunderts zusammen; aber natürlich vollziehen sich derartige geistige Umwälzungen allmählich. Wie wir Forscher kennen lernen werden, die, ihrer Zeit vorauseilend, schon im XVI. Jahrhundert die spätere Entwickelung ahnen lassen, so gibt es im XVII. Jahrhundert Nachzügler, welche die Mythen im Sinne des Mittelalters und des Humanismus deuten, und zwar gehören dazu auch Forscher, die auf anderen Gebieten der Wissenschaft schon empirisch verfahren. Von den fast gleichzeitig erschienenen heortologischen Werken des Castellanus und Meursius, die ihrer Anlage und Tendenz nach sich von den genußfreudigen Symbolikern des vorhergehenden Jahrhunderts unterscheiden, steht wenigstens das erste noch stark unter dem Einfluß der allegorischen Mythenauslegung des Gyraldus und Comes. Castellanus bezieht z. B. die Sage von der Flucht des Dionysos zu den Musen auf die Veredelung der Roheit und der Trunksucht durch die Künste. — Merkwürdiger ist es, daß einer der Hauptbegründer der neuen Denkweise, Bacon von Verulam (geb. zu London 22. 1. 1561, gest. in Highgate 9. 4. 1626), auf dem Gebiet der Mythendeutung ganz zur alten Schule gehört. Freilich sind bei ihm die Grundstimmung und der Ausgangspunkt andere als bei den Humanisten. Diese oder wenigstens die Höherstehenden unter ihnen wurden geleitet durch eine hohe Spannung des Gemütes, in der sie sich mit dem überlieferten mythischen Bilde nicht zufrieden geben konnten und die sie notwendig auf falsche Bahnen führte, weil sie die historischen Bedingungen, unter denen der Mythos entstanden war, teils nicht kannten, teils nicht beachteten. Bacon hätte auf diese geschichtliche Auffassung durch seine allgemeine Auffassung vom Werte exakter Forschung wohl geführt werden können; allein hier war er nicht ganz konsequent. Auch ihm ist die Geschichtswissenschaft im wesentlichen Geschichtsdeutung, und unter den Händen wird ihm die Deutung der Geschichte des Mythos zur Mythendeutung. Die der Poesie abgewendete Richtung seines Wesens begünstigte diese Verwechselung. Waren die Humanisten Mythendeuter geworden, weil sie die Mythen nur in der höchsten Stimmung der Seele entstanden denken konnten, so konnte Bacon sich von der poetischen Stimmung, in der Mythen entstehen, überhaupt keine Vorstellung machen. Ihm ist die Poesie nur ein Abbild der Welt, nicht zugleich der schaffenden Dichterseele; er weiß also nichts von lyrischer Poesie und damit überhaupt nichts von Poesie. Bei solchen Grundanschauungen mußte er in der Poesie Wissenschaft, und zwar seine Wissenschaft, die Philosophie, sehen. In mehreren seiner Schriften finden sich eingestreut Auslegungen einzelner



Mythen, und in dem Buche De sapientia veterum gibt er eine kurze zusammenfassende Darstellung der zu deutenden antiken Sagen und Symbole und dann die Deutung. In der Vorrede wird sowohl die naturalistische Mythendeutung der Stoiker wie die eine Zeitlang blühende alchimistische (u. § 30), welche in den Begebenheiten des Mythos chemische Prozesse wiederfand, verworfen, dafür aber die moralische Auslegung empfohlen. Daß gegen diese Zweifel erhoben sind, ist natürlich dem belesenen Philosophen bekannt; er gibt auch ihre teilweise Berechtigung zu, er erkennt die Vielgestaltigkeit der Sage an, die es ermögliche, oft mehrere ganz verschiedene allgemeine Sätze in denselben Mythos hineinzutragen. Trotzdem glaubt er in der Leichtigkeit, mit welcher der allegorische Sinn hergestellt werden kann, und in der Etymologie der Namen objektive Kriterien zu besitzen, mit denen in vielen Fällen der ursprüngliche Sinn wiedergewonnen werden könne. So soll z. B. von selbst einleuchten, daß die nach der Vernichtung der Giganten geborene Göttin des Gerüchtes die Aufregung bedeute, die nach Staatsumwälzungen zurückbleibe, und daß die von Typhon gestohlenen, von Hermes zurückgewonnenen Sehnen des Zeus die Autorität und die finanzielle Macht sind, die durch eine Revolution abhanden kommen, aber durch kluge Beredsamkeit zurückerobert werden können. Orpheus, der mit seinen himmlischen Liedern den Sirenengesang übertönt, ist ebenfalls ein Symbol für die Weisheit, nämlich insofern sie der Sinnlichkeit vergißt und sich mit den himmlischen Dingen allein befaßt (128). Orpheus' Gesang in der Unterwelt bedeutet die 'Naturphilosophie' (die Alchimie?), die sich um die Wiederherstellung und Erhaltung des Vergänglichen vergeblich müht, dagegen der Gesang, durch den die Steine und Wälder angelockt werden, die Moralphilosophie, durch welche die Menschen gebessert und befähigt werden, Steine und Bauholz zusammenzutragen und Städte zu bauen (43). Jeder edle Jüngling, der in kühnem Selbstvertrauen sich starken Helden entgegenwirft und im Kampfe erliegt, ist ein Sohn der Morgenröte, ein Memnon, der besonders beim Sonnenaufgang, d. h. beim Beginn großer Unternehmungen, immer von neuem beklagt wird (53). Mit besonderer Vorliebe beschäftigt sich Bacon wie die Humanisten mit Pan, dem Gott des Alls. Seine spitz zulaufenden Hörner sind ihm ein Abbild der Natur, die von den Individuen zu den Arten und von den Arten zu den Gattungen pyramidal aufsteigt; sie berühren den Himmel, weil die letzten Gattungsbegriffe aus der Physik zur Metaphysik und zur natürlichen Theologie emporführen. In Pans Haaren findet der Philosoph die Strahlung oder Ausstrahlung der Körper, die wir bei jeder Gesichtswahrnehmung und überhaupt bei jeder Fernwirkung beobachten. Diese Fernwirkung zeigt sich am deutlichsten bei den Gestirnen, und so bezieht Bacon, der hier auf die von ihm sonst meist verschmähte naturalistische Auslegung zurückfällt, Pans Bart auf die nach unten gerichteten Sonnenstrahlen, wenn die Sonnenscheibe durch eine Wolke verhüllt ist (S. 19 f.). Sonst ist ihm Pan die Natur; er heißt Sohn des Hermes, weil diese durch das göttliche Wort entstanden ist. Denn auch biblische Vorstellungen findet der Philosoph in den griechischen Mythen. Daß Pan Sohn des Zeus und der Hybris heißt, soll auf das veränderte Aussehen des Universums nach Adams Sündenfall gehen: dieser neue Zustand entsteht durch das Zusammenwirken Gottes und des Übermutes der Menschen. Bisweilen scheint der theoretische Begründer der exakten empirischen Wissenschaft doch geahnt zu haben, daß er hier praktisch den Boden unter den Füßen verliert.

Er gibt zu, daß Homer und Hesiod die Mythen wohl nicht mehr im allegorischen Sinn verstanden, und behauptet nur, daß sie sie nicht erfunden, sondern aus den Überlieferungen älterer Völker und besserer Zeiten übernommen haben. Sollte aber selbst diese Voraussetzung trügen, so tröstet er sich damit, daß durch seine Deutung die Mythen einen neuen, selbständigen Wert erhalten und daß das, was er in ihnen finde, ganz unabhängig davon, ob es die Alten gedacht haben, um seiner selbst willen Beachtung verdiene. Damit gibt Bacon eigentlich selbst seine ganze Mythendeutung preis; denn die von ihm in die Mythen gelegten Gedanken konnten kürzer und deutlicher ohne die mythische Einkleidung ausgesprochen werden. — Es ist begreiflich, daß ihm die nächste Zeit auf diesem Weg nicht gefolgt ist. Nur in der Kunstmythologie, deren Pflege damals großenteils in den Händen nicht wissenschaftlich gebildeter Männer lag, wirkte die allegorisch-philosophische Mythendeutung lange nach; so in des Malers und Kupferstechers Joachim von Sandrart (geb. 12. 5. 1606 in Frankfurt a. M., gestorben 14. 10. 1688 zu Nürnberg) Iconologia deorum, wo z. B. die Behelmung Minervas daraus erklärt wird, daß ein verständiger Mensch nicht jedem gleich seinen Rat mitteilt, die Nacktheit der Venus dagegen entweder daraus, daß der ihr Ergebene um seine Habe gebracht wird, oder aus der schnellen Enthüllung der Unzucht. Noch der treffliche Lorenz Beger (geb. 19. 4. 1653 in Heidelberg, gest. 20. 2. 1705 als Oberaufseher der Kunst- und Raritätenkammer zu Berlin) bevorzugt, wenn er in seinen zahlreichen kunstmythologischen Monographien gelegentlich sich auf Mythendeutung einläßt, die allegorische; so findet er in dem Danaidenmythos den Sinn, daß auch wirkliche Verdienste durch Ruchlosigkeit hinfällig werden.

Über Bacons Mythologie vgl. Kuno Fischer, Francis Bacon u. seine Schule[3] (Gesch. der neueren Philosoph. X). Heidelb. 1904, S. 185 ff. Bacons mythologische Hauptschrift, *De sapientia veterum liber ad inclytam academiam Cantabrigiensem*, erschien in London 1609. 12°. Weitere Auflagen z. B. London 1617, 1634; Leiden 1634. Übersetzungen ins Französische Paris 1641, ins Deutsche (Schieffer) Köln 1838. Mythendeutung enthalten außerdem *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine* und besonders *De augmentis scientiarum lib.* IX (Buch II c. 13, S. 166 der Leidener Ausgabe von 1645, in der Londoner Ausgabe der Werke Bacons vom Jahre 1623 Bd. I, S. 110 ff., in der Übersetzung bei Spedding IV, S. 314 ff.). Ausführlich werden hier besprochen die Mythen und Attribute von Pan (111 der Lond. Ausg.), Perseus (123 ff.), Bakchos (129 ff.), z. T. wörtlich übereinstimmend mit der Schrift *De sapientia veterum*. — Jo. von Sandrart auf Stockau verfaßte die '*Iconologia Deorum* | Oder | Abbildung der Götter, | Welche von den Alten verehrt | worden: Aus den Weltberühmtesten Antichen der Griechi|schen und Römischen Statuen, auch im Marmel, Porfido-|Stein, Metall, Agat, Onyx, Sardonich und andren Edelsteinen | befindlichen Bildereyn, sorgfältig | abgesehen, | Samt dero eigentlicher Beschreibung, und Erklärung der | Heidnischen Tempel-Ceremonien' (Nürnberg 1680. fol.). Vgl. Sandrarts „Teutsche Academie der Bau-, Bild- und Malereikunst" 4 Bd. fol. Nürnberg 1675/6.

23. Vorläufer der vergleichenden Mythologie im XVI. Jahrhundert. Die wenigen übrigen Symboliker dieser Zeit sahen in den Mythen meist Einkleidungen nicht philosophischer, sondern, wie es gelegentlich schon Bacon getan hatte, biblischer Lehren, der Reste der einst Adam und seinen jüdischen Nachkommen zuteil gewordenen Offenbarung. Einzelne dieser Symboliker werden gelegentlich erwähnt werden; näher auf sie einzugehen erscheint nicht als nötig, denn sie haben nicht einmal geschichtliche Bedeutung. Nur als Symptom, als Begleiterscheinung einer anderen größeren Bewegung erweckt auch ihr Auftreten einiges Interesse. Die Bibel



ist jetzt ein wichtiges Hilfsmittel auch für die Entzifferung der rätselhaften griechischen Mythen geworden, die damit an eine schon von hellenistischen Juden und von einzelnen Kirchenvätern geübte, dann durch Annius von Viterbo (§ 16) und Goropius (§ 20) fortgeführte Entwickelung anknüpft. Inzwischen hatte das durch die Reformation erweckte oder wenigstens geförderte Interesse für den Urtext auch des alten Testamentes das Studium des Hebräischen mächtig gefördert, und da die meisten Philologen jener Zeit auch anerkennenswerte theologische Kenntnisse besaßen, so machte sich der Einfluß der hebräischen Studien bald auch auf dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft bemerkbar. Man fing an, Griechisch, Lateinisch und andere Sprachen mit dem Hebräischen zu vergleichen. Diese Bestrebungen reichen in die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts hinauf. Soll aus der nicht ganz kleinen Anzahl von Männern, die damals gleichzeitig diesen Studien sich zuwandten, ein einzelner besonders hervorgehoben werden, so ist etwa Guillaume Postel (geb. 25. 3. 1510 zu Dolerie in der Parochie Barenton der Diözese von Avranches, gest. 6. 9. 1581) zu nennen, der 1537 nach Konstantinopel ging und dann Griechenland, Kleinasien und Syrien durchzog. Überall erlernte er die Landessprache, sammelte auch zur Erweiterung seiner Sprachkenntnisse alte Handschriften und übertrifft durch den Umfang seiner allerdings nach heutiger Schätzung oberflächlichen linguistischen Studien mit seinem Versuch einer Sprachvergleichung, obgleich er ihn immer nur skizziert hat, nicht nur alle Früheren, sondern auch viele Spätere. Ein Bahnbrecher ist er trotzdem nicht, ja manche bereits gefundenen Wege hat er unkenntlich gemacht; so hat er namentlich das Indische, das schon der Hebraist und Kosmograph Munster grundsätzlich vom Hebräischen gesondert hatte, wieder von diesem abgeleitet. Ohne eine starke Trübung des wissenschaftlichen Urteils durch nationale Vorurteile hätte er nicht das Keltische als dem Hebräischen nahe verwandt bezeichnen und glauben können, daß die Kelten, die er den Kimmeriern und dem biblischen Volk Gomer gleichsetzt, unter König Ianus aus Armenien nach Italien zogen, sich von dort aus über ganz Europa verbreiteten und Stammväter der später dort lebenden Völker wurden. Auch zog sich Postel später auf einem anderen Gebiet allgemeine Mißachtung zu, was auch dazu beitrug, daß er außer von seinen nächsten Nachfolgern nicht oft zitiert wird. Er pflegt deshalb in der Geschichte der Sprachwissenschaft gar nicht oder nur mit Geringschätzung genannt zu werden, und der 'deutsche Plinius' Konrad Gesner (geb. 26. 3 1516 in Zürich, gest. ebd. 13. 12. 1565), der nicht nur eine der leitenden Ideen seines 'Mithridates', sondern auch viele Einzelheiten Postel entlehnt und diesen oft zitiert hat, gilt meist als Begründer der vergleichenden Sprachwissenschaft des XVI. Jahrhunderts. — Diese Wissenschaft mußte nun freilich damals etwas ganz anderes sein als heutzutage. Bei der Aufstellung eines Stammbaums der Sprachen, die schon damals versucht wurde, konnten die in den Spracherscheinungen liegenden Winke nicht beachtet oder doch nicht verstanden werden, weil eine höhere Autorität nach anderer Richtung zu weisen schien. Denn da die Bibel, deren Angaben auch protestantischen Forschern als unumstößlich galten, den ersten Menschen hebräische Namen gibt oder wenigstens ihre Namen aus dem Hebräischen deutet, also offenbar — wie dies die Theologen jener Zeit oft hervorheben — voraussetzt, daß vor der Sprachverwirrung hebräisch gesprochen wurde, so war die Annahme unvermeidlich, daß das Hebräische die Ursprache sei, und es lag mindestens nahe, weiter zu schließen,



daß sich Reste der vorausgesetzten Ursprache auch nach dem babylonischen Turmbau erhalten haben. So war denn bei den Altertumsforschern gegen Ende des XVI. Jahrhunderts allgemein die Neigung verbreitet, griechische Orts- und Personennamen, namentlich mythische, aus dem Hebräischen zu erklären; selbst Isaak Casaubonus (geb. in Genf 8. oder 18. 2. 1559, gest. in London 1. 7. 1614) ist gelegentlich in diesen Irrtum verfallen, den noch ein Jahrhundert später auch der Spott Richard Bentleys nicht ganz ertöten konnte. Die Überlieferungen, die Griechenland mit dem Orient verknüpfen, und ein paar phoinikische Mythen der Heldensage, die für hebräisch gelten konnten, schienen die Annahme eines starken hebräischen Elementes in der Sprache und dem Mythos der Griechen zu bestätigen und verlockten dazu, nach anderen hebräischen Namen in griechischen Mythen zu suchen. So hatte die vergleichende Sprachforschung im XVI. Jahrhundert ebenso wie eine Zeitlang im XIX. Jahrhundert das Bestreben, auch die Mythen in den Kreis ihrer Vergleichung zu ziehen. Es schien, als könnten nicht allein mit Hilfe der Sprachvergleichung die dunkeln Namen des Mythos erklärt, sondern auch aus den Mythen die Beweise für die behaupteten Völker- und Sprachzusammenhänge gewonnen werden. Und das war trotz des blinden Zutrauens, das in die Bibel gesetzt wurde, sehr erwünscht. Denn da die auf ihre Autorität hin angenommenen Grundvoraussetzungen durch eine wissenschaftliche Betrachtung der Sprache nicht bestätigt wurden, so mußten zur Ergänzung der hebräischen Angaben weitere Zeugnisse gesucht werden, und diese schienen nun die sagenhaften Erinnerungen der anderen Völker zu bieten. Die Mythen, die so lange allegorisch ausgelegt waren, gewannen wieder historischen Wert; und es war bei dem damaligen Stand der Sprachwissenschaft natürlich, daß die von der Erklärung der Mythen erhoffte Erweiterung der Geschichtskenntnis bald als ihr vornehmlichstes Ziel betrachtet wurde. So entwickelte sich die vergleichende Sprachforschung allmählich einseitig zur vergleichenden Mythenforschung und diese zur Mythendeutung, aber nicht zur naturalistischen, wie im XIX. Jahrhundert, sondern zur euhemeristischen. Anfänge dazu haben wir bereits bei Postel gefunden, aber erst im XVII. Jahrhundert gelangte diese Auffassung zur Herrschaft.

Guilelmi Po|stelli Baren. Dolerien-|sis de Originibus seu de Hebraicae linguae & gen-|tis antiquitate deque variarum linguarum affi-|nitate, Liber. In quo ab Hebraeorum Chaldaeo-|rumve gente traductas in toto orbe colonias vocabuli Hebraici argumento, humanitatisque au-|thorum testimonio videbis: literas, leges disci-|plinasque omnes inde ortas cognosces: commu|nitatemque notionum idiomatum aliquam cum | Hebraismo esse. Paris mit der *Subscriptio* vom J. 1538. Im selben Jahr erschien, wie sich aus der Widmung an den Erzbischof Petrus Palmerius ergibt, in Paris *Linguarum|duodecim characteri-|bus differentium alpha-|betum, introductio, ac legendi | modus longè facilimus. Linguarum | nomina sequens proximè | pagella offeret. | Guilielmi Postelli Barentonij diligentia.* Jünger ist die Schrift *De Foenicum lit|teris, seu de prisco | Latinę & Gręcę lingug | charactere, eiusq; an-|tiquissima origi-|ne & usu, | ad Carolum Cardina|lem et principē Lotharingium, pri-|marium Galliae Antistitem, | commentatiuncula, | Guillielmo Postello Barenthonio authore.* | Paris 1552 16°, die nicht rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. — Gesners Werk hieß ursprünglich *Mithridates. | de diffe|rentiis lingua|rum tum veterum | tum quae hodie apud diuersas natio|nes in toto orbe terrarum in usu sunt, | Conradi Gesneri | Tigurini Obser|uationes.* Zürich 1555. Es wurde durch C. Waser (geb. in Zürich 1. 9. 1565, gest. ebd. 9. 11. 1625) bearbeitet unter dem Titel *Mithridates | Gesneri exprimens differentias linguarum, | tum veterum tum quae hodie, | per totum terrarum orbem, | in usu sunt. Caspar Waserus | recensuit et Libello commentarii | illustravit ed. altera* Zürich 1610.



III. XVII. JAHRHUNDERT

24. Die ersten vergleichenden Mythologen des XVII. Jahrhunderts. Schon um die Jahrhundertwende wurden zahlreiche griechische und lateinische Götter- und Heroennamen aus dem Hebräischen gedeutet. Für viele andere sei Estienne Guichard, der Verfasser der vielgelesenen Harmonie Étymologique, genannt, der u. a. Pan von בנה 'Kinder zeugen' (121), Ianus mit Annius von יין 'Wein' und Iovis (Iuppiter) von יהוה ableitet. Selbst in rein philologischen Werken finden sich solche Etymologien, z. B. in Christian Becmanns (geb. 20. 9. 1580 zu Borne in Thüringen, gest. 17. 3. 1648 in Zerbst) Manuductio ad latinam linguam, der u. a. Erebos von ערב 'Abend' (338), Hestia von אש־יה 'Feuer des Herrn' (355), Python von פתן 'Otter' (202) ableitet. — Auch beachtete man schon damals die Übereinstimmung in der Bedeutungsentwickelung griechischer und hebräischer Wörter, die sich ohne die falschen Voraussetzungen der Mythologen des XVII. Jahrhunderts aus dem engen Kulturzusammenhang zwischen den Ländern des östlichen Mittelmeerbeckens erklärt. Auf diesem Gebiet hat z. B. der gelehrte Zacharias Bogan (geb. in Gatcombe 1625, gest. 1. 9. 1659), der Verfasser der religionsgeschichtlichen Abschnitte in Francis Rous' Archaeologia Attica und des Homerus *ἑβραΐζων*, manche gute die Verwandtschaft der griechischen und orientalischen Religionsvorstellungen erweisende Feststellungen gemacht, die aber später mit dem Zusammenbruch dieser ganzen orientalisierenden Richtung in Vergessenheit gerieten und auch von dem in der älteren Literatur wohlbewanderten und auf solche Übereinstimmungen sorgfältig achtenden Gesenius nicht alle wiedergewonnen sind. Konsequent verfolgt, hätten diese Vergleichungen, namentlich wenn die eben damals beobachteten und auch schon gründlich studierten Ähnlichkeiten des israelitischen und griechisch-römischen Kultus daneben gehalten wurden, zu Anschauungen führen können, die zwar, weil die ägyptische, assyrische, kleinasiatische und die altägäische Kulturwelt noch nicht entdeckt waren, lückenhaft bleiben mußten, aber doch schon die richtige Vorstellung von dem Zusammenhang der antiken Kultur enthalten hätten. An Ansätzen zu dieser Entwickelung fehlte es nicht. Nicht immer wollte man gerade jüdische Wörter und biblische Bezeichnungen in den Namen des griechischen Mythos wiederfinden. Die sehr nahe Verwandtschaft des Hebräischen und Phoinikischen war erkannt; und da die Phoiniker nach einer schon in einzelnen griechischen Sagen ausgesprochenen, später von den griechischen Historikern oft nachgesprochenen Anschauung Kolonien nach Griechenland geschickt haben sollten, so entstand auf Grund von vermeintlichen Namensetymologien die Hypothese, daß die Griechen einen großen Teil ihrer Mythen und Kulte von phoinikischen Zuwanderern empfingen. Diese Theorie, die bis auf den heutigen Tag zahlreiche Vertreter gehabt hat, ist im Anfang des XVII. Jahrhunderts zwar nicht zuerst, aber am bestimmtesten durch Daniel Heinsius (Heins oder Heyns, geb. 9. 6. 1580 in Gent, gest. 25. 2. 1655 in Leiden) vertreten, der in seinem Aristarchus sacer durch zahlreiche Etymologien nachweisen wollte, daß Kadmos, dessen Name 'der Alte' einfach den 'Unbekannten' bezeichnen sollte (S. 7), den Griechen fast ihre ganze Mythologie aus Asien mitgebracht habe. So wird namentlich der Kult von Kadmos' Enkel Bakchos ganz aus phoinikischen Bestandteilen herge-



leitet. Sabazios wird zu סבא 'saufen' (11), der Ruf *Εὐοῖ* zu אבוי, vielleicht einem Schmerzensruf, gestellt und die hier wie im Namen Bakchos (בכה 'heulen') behauptete Beziehung zwischen dem Weingott und der Klage damit begründet, daß die Zeichen היין 'der Wein' und יללה 'Klage' addiert denselben Zahlenwert ergeben (8). Schon diese Kombinationen rechtfertigen den Zweifel, ob jene Zeit überhaupt zu derartigen Untersuchungen befähigt war. Es kommt aber noch hinzu, daß Heinsius das gefundene Prinzip nicht festhalten konnte. Erklärte er in den bisher angeführten Beispielen die Vorstellungsübertragung aus einem weltlichen Akt, so setzt er doch daneben zuweilen auch den Teufel selbst nach dem Vorbild der Kirchenväter in Bewegung. Den Namen Iakchos soll der böse Geist aus dem des Jahwe gebildet und mit Vorliebe übertragen oder sich selbst beigelegt haben (11). Diese Frömmigkeit hätte übrigens Heinsius nicht vor der päpstlichen Zensur geschützt, wenn nicht der zum Katholizismus übergetretene Holstenius (Holste geb. in Hamburg 1596, gest. in Rom 2. 2. 1661), der Kustos der Vaticana, sich seiner angenommen hätte. — Von den späteren Vertretern dieser Richtung ist noch der gelehrte Orientalist Jakob Triglandius (geb. 8. 5. 1652 zu Harlem, gest. 22. 9. 1705 zu Leiden) zu nennen, der in seiner Abhandlung De Dodone den Namen Dodon als דאדון d. h. 'des Adon' oder als '(Zeus), der Adon (ist)', den Namen Bodone aber als בי(ת)־אדון, d. h. 'Haus des Adon', erklärt und den Namen der *τομοῦροι* zweifelnd auf die Beschneidung bezieht. — Die Berufung auf die biblische Geschichte ist in diesen und mehreren anderen Untersuchungen zwar nicht ganz aufgegeben, sie hat aber weniger Bedeutung. Neben die theologische Auffassung des Mythos war eine mehr philologische getreten, die sich, weil sie nur mit natürlichen geschichtlichen Vorkommnissen rechnet, von jener grundsätzlich unterscheidet, aber bei Heinsius wie bei den meisten Forschern ruhig neben ihr herläuft und auch — nach dem Urteil der Zeit wenigstens — mit ihr vereinigt werden konnte. Die Ableitung der griechischen Mythologie aus Phönizien widerspricht der Annahme, daß sie mißverstandene biblische Weisheit enthalte, nicht, wenn vorausgesetzt wird, daß schon die phoinikische Überlieferung eine Verdrehung der hebräischen war. Und diese Hypothese war in der Tat glaublicher als die beiden, die man durch sie auszugleichen gedachte, erstens weil die Juden und Kanaaniter, die neben und untereinander wohnten, sich in religiöser Beziehung leichter gegenseitig beeinflussen konnten als die durch das Meer getrennten Hellenen, und dann, weil Sanchuniathons Angaben über die phoinikische Götterlehre, denen man damals — natürlich sehr unkritisch — die Aufmerksamkeit zuwandte, mancherlei enthalten, was selbst bei schärferem Blick mit der Bibel übereinzustimmen schien. Abgesehen von der Sprache mußten aber auch manche sachliche Übereinstimmungen, die zum Teil schon den Kirchenvätern aufgefallen waren, die Vorstellung erwecken, daß die griechische Sage eine Nachbildung der hebräischen Überlieferung sei. Friedrich Taubmann (geb. 16. 5. 1565 zu Wonses in Franken, gest. 24. 3. 1613) hatte in der Vorrede zur Ciris die Ähnlichkeiten der biblischen und Hesiodeischen Anthropogonie, der Paradiessage, der Mythen vom goldenen Zeitalter, von der großen Flut, der Zeremonie am 14. Nisan und des Kultus der Bona dea betont und auf mancherlei Züge im griechischen und römischen Mythos und Kultus hingewiesen, in denen er Anklänge an die Simsonsage zu finden meinte. Ähnlich verfuhr Louis Cappelle (Cappel, Cappellus; geb. 15. 10. 1585 zu St. Élien bei Sedan, gest. 18. 6. 1658 zu



Saumur), das berühmteste Mitglied dieser fast 200 Jahre blühenden Gelehrtenfamilie, der in verschiedenen seiner auf die Kritik des Alten Testamentes bezüglichen Schriften griechische und biblische Mythen zusammenstellte, z. B. in der Diatribe de voto Jephthae vermutete, daß Iphigeneia (Jephthigeneia) Jephthas Tochter sei. Der Cambridger Professor der Theologie und griechischen Philologie Jak. Duport (geb. zu Cambridge 1606, gest. 17. 7. 1679) setzt in der Einleitung der Gnomologia Homeri auseinander, daß Homer, der Zeitgenosse Salomos, wie schon Iustinus Martyr annahm, in Ägypten den Pentateuch kennen lernen konnte; er vermutet also, daß in der *Ἀσπιδοποιΐα* die mosaische Weltschöpfung, in den Gärten des Alkinoos die Paradiesschilderung und in der Aloadensage der Turmbau von Babel nachgeahmt sei. Heute erscheinen solche Zusammenstellungen seltsam, damals waren sie begreiflich und in gewissem Grad sogar notwendig. Denn wie es eine der häufigsten Fehlerquellen ist, daß die durch die Beschränktheit des zufälligen eigenen Wissens gezogenen Grenzen in die Dinge selbst verlegt und die berechenbaren Möglichkeiten als die allein vorhandenen genommen werden, so verfuhr auch diese Zeit, in der die Kenntnis der Bibel und der klassischen Autoren einen großen Teil, ja fast den Inbegriff der allgemeinen Bildung ausmachte, so, als ob außer den in ihnen verzeichneten Begebenheiten nichts geschehen sei; und namentlich da, wo die heilige wie die profane Überlieferung mit dem Anspruch auftreten, die Urgeschichte der Menschheit zu erzählen, mußte eine Zeit, die von historischer Kritik nur die ersten Anfänge kannte, fast notwendig auf den Gedanken kommen, daß die gegenseitige Nichtberücksichtigung der beiden Überlieferungsklassen nur scheinbar und daß in Wirklichkeit die griechische Sage nur eine Korruption der biblischen Überlieferung sei.

Guichards Hauptschrift führt den Titel: *L'harmonie | Étymologique | des langues | Hébraique, Chaldaique, Syriaque, | Grecque, | Latine, Françoise, Italienne, Espagnole, | Allemande, Flamende, Angloise &c par* M. Estienne Guichard, Paris 1606. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Zitate des Textes; andere sollen ebd. 1610 und 1618/1619 erschienen sein. — Von Becmann kommt außer dem im Text erwähnten Werk (*Christiani Becmanni | Bornensis | manuductio ad latinam linguam: | nec non | de | Originibus latinae linguae, | quibus passin alia multa, | Philologiae propria pro meliore vocum ac rerum | cognitione inserta sunt. | ambo nunc tertium et quidem auctius, sed et melius, editae.* Hanau 1619) noch in Betracht *Christiani Becmanni | De originibus | Latinae Linguae | et | Quod ex illis eruatur germana signi|ficandi proprietas. | Cum Praefatione Josephi Scaligeri* | usw. Wittenberg 1609 (vgl. z. B. die Artikel *Musa* und *Python*). — Die *Archaeologiae Atticae libri tres* (Oxford 1637; ^{2}1645 in 4°), später *libri septem* (Oxf. 1649) von Rous mit den mythologischen Abschnitten von Bogan sind in der erweiterten Gestalt vielfach gedruckt und übersetzt worden. Außerdem gehört hierher *Homerus | ἑβραΐζων: | sive, | Comparatio Homeri cum | Scriptoribus Sacris quoad normam | loquendi. | Subnectitur Hesiodus ὁμηρίζων | autore | Zach. Bogan è Coll. | C. C. | Oxon.* | Oxf. 1658. — Die weiteren Zitate des Textes beziehen sich auf *Danielis Heinsii | Aristarchus sacer | sive | ad Nonni in Johannem Metaphrasin | exercitationes.* Leiden 1627. 8° und auf *Publi | Virgili | Maronis | Ciris Ad Messallam: | Commentario illustrata | a | Frid. Taubmanno* 1618. — Triglandius' Abhandlung ist abgedruckt in Gronovs *Thesaurus* VII 321 ff.

25. Gerhard Johannes Voß. Die orientalisierende Richtung, die im ersten Drittel des XVII. Jahrhunderts in der mythologischen Forschung die Vorherrschaft gewonnen hatte, konnte die bestehenden Anschauungen in doppelter Weise umgestalten. Wurden die mythischen Geschichten selbst mit den phoinikischen und jüdischen verglichen, so gelangte man zu der Folgerung, daß die griechischen Götter eigentlich Menschen waren; man kehrte zum antiken Euhemerismus zurück, erweiterte



ihn aber, indem man nicht nur wie dieser ägyptische und andere barbarische Überlieferungen, sondern auch, den schon von manchen Kirchenvätern eingeschlagenen Pfaden folgend, jüdische Berichte mit den griechischen pragmatisch verband. Suchte man dagegen in den hellenischen Mythen biblische Lehren, so entwickelte man den Symbolismus der Humanistenzeit nach einer einzelnen Richtung hin, in der sich übrigens auch ein Teil der bisherigen Forschung, wenngleich nicht so konsequent, bewegt hatte. Diese beiden Auffassungen ließen sich natürlich eklektisch vereinigen, und bei der fast allgemein herrschenden Kritiklosigkeit, die eine Scheidung zwischen Vermutung und Überlieferung und ein objektives Urteil über die Wahrscheinlichkeit einer Vermutung ausschloß, ließ sich erwarten, daß zunächst dieser Eklektizismus Anklang fand. Sein Hauptvertreter ist Gerhard Johann Voß (geb. 1577 zu Heidelberg, gest. 17. 3. 1649 zu Amsterdam), dessen zuerst 1641 erschienenes Werk De theologia gentili sowohl nach der Masse des in ihm verarbeiteten Stoffes wie nach seiner Wirkung das weitaus bedeutendste mythologische Werk des XVII. Jahrhunderts, wenn auch kein Meisterwerk ist. Er bezeichnet keine neue Periode in der Geschichte der mythologischen Wissenschaft, denn er trägt überhaupt keine neuen prinzipiellen Gedanken vor, aber er sammelt wie in einem ungeheuren Brennspiegel alle die verschiedenen Gedanken, die vor ihm ausgesprochen sind. Kann man von der Bevorzugung einer einzelnen Richtung bei ihm überhaupt sprechen, so ist er dem Pragmatismus zuzuweisen, dem er sehr häufig folgt und zu dessen Sieg im folgenden Jahrhundert er wesentlich beigetragen hat. Phoinikische, ägyptische und griechische Götter setzt er ohne weiteres biblischen Personen gleich. Wenn die Namen sich oft wenig oder gar nicht gleichen, so erklärt Voß dies teils daraus, daß sie bei der Vergötterung etwas verändert wurden, z. B. Misori, wie der Sohn Chams heißt, in Osiris, teils daraus, daß schon die lebenden Menschen gleichzeitig zwei Namen führten (I 198). Mit dem plattesten Euhemerismus werden die Wunder des Mythos weggedeutet, z. B. die Hörner des Ammon mit Diodor aus einer alten Form der Helme erklärt (I 201). Ein anderes Mittel des antiken Pragmatismus, die Sonderung verschiedener Götter gleiches Namens, dient ihm zur Erklärung dafür, daß die im griechischen Mythos auf dieselbe Gestalt vereinigten Züge in der Bibel auf verschiedene Personen verteilt sind. Von dem Dionysos, der dem Mizraim-Osiris entsprechen soll, wird ein jüngerer thebanischer unterschieden, dessen Kult der Thraker Orpheus nach ägyptischem Ritus gelehrt habe (I 199). — Mancherlei Gründe mögen den doch immerhin weitblickenden Forscher zu einer so abstrusen Ansicht geführt haben, vor allem das Nebeneinanderstehen eines irdischen und eines göttlichen Vaters in der Abstammungsgeschichte vieler Heroen und die bei den Griechen übliche Gleichsetzung griechischer und barbarischer Gottheiten. Soweit aber auch Voss dem Euhemerismus entgegenkommt, so denkt er doch nicht daran, sich ihm ganz zu verschreiben. In vielen Göttern sieht er zugleich Naturerscheinungen. Besonders soll die Sonne verehrt worden sein, weil man wußte, daß Gott im Himmel sei, und weil es am Himmel nichts Schöneres gibt als die Sonne (I 310). Viele Götter wie Apollon (II 365), Attis (I 608), Dionysos (II 374), Priapos (I 339) werden mit den Stoikern und Neuplatonikern dem Helios gleichgesetzt, und zwar soll Apollon den in der Tages-, Dionysos den in der Nachthemisphäre waltenden Gott bezeichnen. Ebenso wird der Mond nach Voß durch zwei verschiedene Gottheiten ausgedrückt, je nachdem er sich in der



unteren oder oberen Hemisphäre befindet: in jener soll er Persephone, in dieser Demeter sein (I 445). Auch philosophische Deutungen gibt Voß, der sein Werk in einen philosophischen Rahmen eingespannt hat, gern; wie er sich aber in der Disposition mit dem mittelalterlichen, oberflächlichen Schematismus begnügt, so stehen auch seine symbolischen Erklärungen hinter denen Bacons weit zurück. Daß Leto die vor dem Erscheinen des Lichtes ungeordnete, 'verborgene' Materie (II 366) und Pan universitas naturae vel opifex mundi (II 368) sein soll, gehört noch zu den minder platten Auslegungen. Folgt in dem bisher Angeführten Voß den antiken Deutungen oder wenigstens dem ihnen zugrunde liegenden Prinzip, so hat er darum das Neue, was die frühchristliche Literatur hinzugetan hat, nicht verschmäht. Auch er glaubt an eine Uroffenbarung, die sich nicht halten konnte, weil die Menschen nur glaubten, was sie sahen, und nur verehrten, was sie glaubten, und an deren Stelle deshalb teils Irreligiosität, teils, von den Sehern gelehrt, Aberglauben, die Verehrung körperlicher Götter, trat (I 305 u. öft.). Da diese verlorene oder verderbte erste Offenbarung natürlich nicht genügte, um den auch von Voß angenommenen Wahrheitskern des griechischen Götterglaubens zu erklären, so setzt er neben sie eine nachträgliche Mitteilung der geoffenbarten Wahrheit. So soll z. B. Platon in seiner Dämonenlehre mit dem Christentum so nahe übereinstimmen, daß die Annahme einer Entlehnung aus der noachitischen Überlieferung unabweisbar sei (I 57). Neben den Resten der geoffenbarten Wahrheit findet aber Voß auch diabolische Elemente im Heidentum. Auch er nimmt mit einzelnen Kirchenvätern an, daß sich die abgefallenen Engel als Götter verehren ließen. Er rechnet zu ihnen Typhon, Ahriman und in gewisser Beziehung selbst Apollon (II 365). — Indem Voß alle diese verschiedenen Richtungen auf sich wirken ließ, wurde seine Mythendeutung zwar sehr reichhaltig, aber der Wahrheit ist er im ganzen nicht näher gekommen, und auch an seinen Vorgängern gemessen, erscheint er nicht in günstigem Licht. Schon der Eklektizismus, den Voß nicht zuerst, aber am konsequentesten vertritt, ist methodisch ein Rückschritt: denn so falsch auch die Voraussetzung ist, daß je ein einziger Schlüssel all die mannigfaltigen Geheimnisse des Mythos eröffnen könne, so waren die einseitigen älteren Systeme wenigstens richtige Folgerungen aus der falschen Prämisse. Voß gab zwar diese auf, aber damit zerstörte er die Stütze, auf der sein ganzes System ruht. Seine Auswahl ist bare Willkür. Aber er geht noch weiter. Er wählt nicht nur bei der Erklärung verschiedener Mythen bald diese, bald jene Erklärungsart aus, sondern kombiniert die verschiedenen Erklärungsarten bei demselben Mythos. Nur eine Richtung, deren Ziel war, alles allem gleichzusetzen, konnte auf den Gedanken kommen, auch diese Gegensätze der Mythendeutung zu vereinen. Denn auf eine Vereinigung, nicht auf eine bloße Nebeneinanderstellung hatte es der starre, vor keiner Konsequenz zurückscheuende Systematiker in der Tat abgesehen. Originell aber war er auch hier nicht. Vorzugsweise bediente er sich des Mittels, das die Sitte der Kaiserkonsekrationen den Mythologen des ausgehenden Altertums ermöglicht hatte, Euhemerismus und Symbolismus zu vereinigen. Die Menschen sollten bei ihrer Vergötterung schon bestehenden Gottheiten gleichgestellt sein, z. B. zwei Jungfrauen, Hekate (I 448) und Britomartis (I 135; vgl. 431), der Mondgöttin Artemis.

Die Zitate beziehen sich auf die Ausgabe *De theologia gentili | et | physiologia Christiana | sive | de origine ac progressu idololatriae*. Amsterdam 1642. 4°. Die erste Auflage von 1641 soll



fast ganz identisch sein, auch in den Druckfehlern. Eine Ausgabe in zwei Foliobänden wird aus dem Jahr 1688 erwähnt.

26. Samuel Bochart (geb. in Rouen 30. 5. 1599 als Sohn eines protestantischen Geistlichen, gest. 16. 5. 1667 in Caen) folgte Gerh. Joh. Voß besonders auf den Bahnen des Euhemerismus. Von seinen Schriften kommen hier besonders in Betracht die als Geographia sacra vereinigten Werke Phaleg und Chanaan. Zwar wird wie bei einigen Kirchenvätern neben oder vielleicht über dem rein historischen Vorgang der Religionsübertragung auch eine direkte Mitwirkung des Teufels, des 'Affen Gottes', bei der Bildung des Heidentums angenommen: er soll z. B. wie Gott Wein, Öl und Getreide als Opfer verlangt haben, woraus nach Bochart die Sage von den Oinotropoi entstand (Chanaan I 14 S. 406). Allein ein solches Eingreifen außerweltlicher Mächte wird nur ausnahmsweise behauptet, gewöhnlich wird der Mythos pragmatisiert. Die griechischen Götter sind ihm meist Kanaaniter oder Juden, die durch phoinikische Auswanderer bekannt wurden. Die Mythen werden großenteils aus Mißverständnis mehrdeutiger Wörter erklärt. So soll z. B. die Sage von der Drachensaat des Kadmos, des Entdeckers des Erzes, daraus entstanden sein, daß man die ehernen Lanzen, mit denen zuerst das von Kadmos gesammelte Heer bewaffnet wurde, 'Drachenzähne' nannte (Chanaan I 19 S. 447. 53). Der Mythos von der Zerfleischung des Prometheus wird durch die Annahme erklärt, daß man den Namen von Magog, Japhets Sohn, welchem des Iapetos Sohn gleichgesetzt wird, von מוג ableitete, dessen Hitpael 'das Herz zerfleischen' bedeutet habe (Phaleg I 2 S. 12. 34). Derartige verfehlte Etymologien hätten schon bei der damaligen mangelhaften Kenntnis der Lautgesetze zurückgewiesen werden können; allein die Kritiklosigkeit war auch auf diesem Gebiet so groß, daß Bochart lange Zeit Glauben fand, zumal man sich auf den Semitisten verlassen zu können glaubte.

Die Zitate beziehen sich auf die von Petrus Villemandy besorgte *Editio quarta* der Werke (3 Bde. in fol. Leiden-Utrecht 1707—1712). Andere Ausgaben der Werke werden erwähnt aus Leiden 1675 (2 Bde. fol.) 1692; 1712 (3 Bde. fol.) — Das zuerst in Caen 1646 *in fol.* dann in Frankfurt 1681 4° gedruckte Hauptwerk führt in der 4. Aufl. den Titel: *Samuelis Bocharti | Geographia sacra | seu | Phaleg | et | Chanaan, | cui accedunt | variae dissertationes philologicae, | geographicae theologicae*... Der erste Teil, *Phaleg* (S. 1—319), behandelt in 4 Büchern die Völkerteilung, der zweite, *Chanaan* (2 Bücher), führt den Untertitel *De Coloniis et sermone Phoenicum.* Sonstige für die Mythologie wichtige Schriften Bocharts: *Hierozoicon sive de animalibus scripturae sacrae.* 2 Voll. fol. London 1663, Frankf. 1675. — Mit Anmerk. von Rosenmüller. 3 Voll. Leipzig 1793—1799. 4°. — *De Aeneae in Italiam adventu* in französischer Übersetzung *Lettre de M. Bochart à M. de Segrais ou dissertation sur la question, si Énée a jamais esté en Italie* in Segrais' *Traduction de l'Énéide* I Paris 1558 hinter Buch VI, später unter dem Titel *Num Aeneas fuerit in Italia* in den Ausgaben der Werke.

27. Athanasius Kircher. Indem Voß und Bochart in rein wissenschaftlichem Interesse den Weg verfolgten, den manche Kirchenväter eingeschlagen hatten, um das Christentum zu rechtfertigen, waren sie zwar der Wahrheit nicht näher gekommen, aber sie hatten doch — wenigstens scheinbar — den allem menschlichen Forschen zugrunde liegenden Trieb befriedigt, verwandte Erscheinungen auf dieselbe Ursache zurückzuführen; und da ihre Zeit kein anderes Mittel besaß, um zu diesem Ziel zu gelangen, fanden ihre Werke einen fast allgemeinen Beifall. Noch weiter ging in der Vereinfachung der Ursachen, freilich auch in der Verwischung der Gegensätze der



Jesuitenpater Athanasius Kircher (geb. 2. 5. 1602 zu Geisa bei Eisenach, gest. 28. 11. 1680) in seinem Oedipus Aegyptiacus. Zunächst hat er das von Voß bearbeitete Material wenigstens äußerlich erweitert. Er führt so ziemlich alles Heidentum, auch das amerikanische, auf eine einzige Urform zurück: aus der alten Welt vertrieben, soll der böse Feind die Urbewohner Amerikas mit denselben Mitteln verführt haben wie vorher die antiken Völker. Zweitens zog er zuerst die ägyptische Religion zum Vergleich heran. Durch einen Zufall mit der Herausgabe eines nach Europa gelangten koptisch-arabischen Glossars beauftragt, faßte er den allerdings sehr naheliegenden Gedanken, mit Hilfe des Koptischen die Hieroglyphen zu entziffern. Da ihm das wichtige Hilfsmittel der doppelsprachigen Inschriften fehlte, nahm er seine Zuflucht zu den Neoplatonikern, auch zu dem unter dem Namen des Hermes Trismegistos gehenden Korpus, das er für die getreue Übersetzung uralter heiliger Schriften hielt und dessen Angaben er daher blindlings vertraute. Ohne wirkliche Sprachkenntnisse und ohne die Geduld, die zur Entzifferung so schwieriger Texte gehört hätte, aber mit einer durch keine wissenschaftlichen Bedenken belasteten Phantasie gelangte er schließlich zu einer Lösung seiner Aufgabe, die er nur deshalb für sicher halten konnte, weil ihm der Begriff der methodischen Forschung überhaupt nicht aufgegangen war. Bei einem so wenig im systematischen Denken geschulten Manne konnte es nicht ausbleiben, daß die ihm zufällig am nächsten gerückten Gegenstände als die größesten erschienen; die ägyptische Religion war ihm nicht allein die älteste, sondern auch die Urform alles Heidentums; und nicht allein die Mythen wollte er mit Hilfe der Hieroglyphen deuten, sondern auch die Gedanken Platons, namentlich die Ideenlehre sollten durch Orpheus' Vermittelung auf Ägypten zurückgehen (Bd. II S. 498 ff.). Wie hierin so zeigt er sich überhaupt ganz abhängig von den Neoplatonikern, die er — und das ist die dritte scheinbare Erweiterung des Stoffes, die er ausführte — in weit höherem Umfang als Voß für die Religionsgeschichte verwertete. Mit den neoplatonischen Mystikern hat er deren Gedanken, die er freilich bei seiner Unfähigkeit, die bestehenden Unterschiede zu beachten, mit christlichen vermischte, in den Mythos hineingetragen. Zur Rechtfertigung berief er sich auf die von Juden und Christen gefälschten Orphika und Sibyllinischen Weissagungen, in denen er natürlich uralte heidnische Weisheit erblickte. Mit Hilfe der von ihm gelesenen Neoplatoniker hatte er sich eine besondere Inspirationstheorie zurechtgemacht, nach der auch die heidnischen Philosophen von Gott begeistert werden können. Diese Anschauungen vermochte er begreiflicherweise nur dann durchzuführen, wenn er sich von der historisierenden Auffassung, der Voß schon weit entgegengekommen war, ab- und zum Symbolismus zurückwandte. Für die symbolische Einkleidung weiß er nichts anderes vorzubringen als das Bekannte, daß, wie die Menschen alles Teure zu verbergen suchen, auch die alten Weisen die von den Patriarchen ererbte Weisheit nicht preisgeben wollten (II 1 c. 2 S. 127; II 180;190). In diesen Grundanschauungen wie in der auf Verwischung der Unterschiede gerichteten Stimmung ist Kircher der unmittelbare Vorläufer der Symboliker vom Anfang des XIX. Jahrhunderts, die häufiger, als sie ahnten, und wahrscheinlich mehr, als sie wünschten, mit ihm übereinstimmten. — Eine wichtige Rolle spielt in seinen Deutungen wie in denen der Neoplatoniker die Emanation des Alls aus dem Einen. So soll z. B. der Sturz des Hephaistos das Fortschreiten der Gottheit von dem ersten



Anfang bis zu den letzten sinnlichen Dingen bezeichnen. Schon nach dieser Probe läßt sich ermessen, daß in diesem Fall die Heranziehung neuer Erkenntnisquellen eine Bereicherung der Wissenschaft nicht war. Auch konnte sie es gar nicht sein, weil er der Aufgabe in keiner Weise gewachsen war. Die Mythen, die er erklären wollte, kannte er so wenig, daß die darin vorkommenden Namen in entsetzlichen Verstümmelungen erscheinen. Während er die schwierigsten neoplatonischen Texte erläutern will, zeigt er auf Schritt und Tritt sich unbekannt selbst mit den Elementen des Griechischen. Und dann fehlte ihm nicht allein der höhere Wirklichkeitssinn, die Klarheit des Genius, welche die Phantasie begleiten und zügeln muß, wenn wirklich neue Erkenntnis gewonnen werden soll, sondern selbst der einfache Wahrheitssinn, das unbestechliche Streben, dem objektiven Tatbestand näher zu kommen, das die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit ist. Wie er bei dem erwähnten koptischen Glossar sich Fälschungen erlaubt hat, um seine tollen Deutungen zu begründen, so ist eigentlich sein ganzes Werk eine freilich ihm in ihrer ganzen Größe wohl nicht zum Bewußtsein kommende Verdrehung der Tatsachen, durch die er sich vor anderen und vielleicht vor sich selbst den Schein des wissenschaftlichen Entdeckers geben möchte.

Oedipus | Aegyptiacus | hoc est | Universalis Hieroglyphicae | Veterum | doctrinae temporum iniuria abolitae | instauratio. Opus ex omni Orientalium doctrina et sapientia | conditum nec non viginti diversarum | linguarum | authoritate stabilitum. Rom I 1652; II 1653; III 1654. Über Mythendeutung handelt besonders Band II, Abschnitt I in dem Kapitel *Sphynx mystagoga.* Zur Lehre von der Inspiration der Heiden vgl. II 190 ff. — Diese Ansicht war damals in Jesuitenkreisen nicht vereinzelt; so sah z. B. Jacob Hugo, *Vera historia Romana* (Rom 1655. 4°) in der Zerstörung Trojas eine Vorherbeschreibung der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar. Dagegen schreiben: Eberh. Rudolf Roth, *Diss. de bello Troiano*, Jena I 1672, II 1674 und J. H. von Seelen, *Homerus passionis Christi testis a Hugone productus reicitur*, Lübeck 1722. 4°.

28. Huet. Thomassin. Morin. Ein anderer katholischer Geistlicher, der durch Bochart angeregt wurde, ist der Bischof von Avranches in der Normandie Pierre Daniel Huet (geb. 8. 2. 1630 zu Caen, gest. 26. 1. 1721 zu Paris), ein Jesuitenschüler, der als Jüngling zu Bocharts Füßen gesessen hatte und dann 1652 mit ihm an den Hof der Königin Christine von Schweden gezogen war. Seine Demonstratio evangelica ist zwar von dem phantastischen Mystizismus Kirchers frei, bezeichnet aber sonst den Höhepunkt jener Richtung, die alle Unterschiede verwischte und schließlich alles allem gleichsetzte, dafür freilich auch das Gleiche trennte. Nach Huet (S. 121) sind in den meisten mythischen Personen mehrere Gestalten zusammengeflossen; so soll z. B. Zeus 1. den Planeten, 2. den oberen Luftraum, 3. einen kretischen König, 4. Ham, Noahs Sohn, bezeichnen. Außer den Mythen vergleicht Huet auch die Kulte; er leitet z. B. den Feuerkult von Deuteron. 4. 24 und den Gebrauch der ewigen Feuer von Levit. 6. 12 her. — Dem Bischof von Avranches steht zeitlich und auch den Ansichten nach ein Mitglied der Kongregation des Oratoriums Jesu nahe, Louis Thomassin (geb. 28. 8. 1619 zu Aix in der Proce, vengest. in Paris 24. 12. 1695). Gleichmäßig erfüllt von den Idealen des klassischen Altertums und des Christentums, bevorzugte er zwar natürlich die letzteren, wo der Widerspruch nicht zu leugnen ist, aber mehr aus Pflicht als aus Neigung, und am liebsten sah er beide vereint. Er hatte sich dafür eine eigene Dogmatik zurechtgelegt, mit der er, obschon Klemens und anderen Kirchenvätern nahestehend, doch teilweise wenigstens auf Widerspruch bei seinen



geistlichen Vorgesetzten gestoßen zu sein scheint. Als Schöpfung Gottes, so lehrt er, kann der Teufel nichts erfinden, worin nicht eine Spur seiner Gottesnatur erkennbar ist. Außerdem aber hatten nach Thomassin auch die Heiden selbst noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Gottesoffenbarung: unter Iuppiter verehrten die Dichter den wahren Gott, unter den übrigen Göttern entweder Engel oder abgefallene Dämonen oder Menschen, die ihnen z. T. gleichgesetzt wurden, (Méth. I 2, 11 ff. = I S. 445). Die heidnische Kosmogonie, Anthropogonie (ebd. K. 13 = S. 477) und ihre Geschichte von den ersten Menschen sollen ebenfalls zur Bibel stimmen: Thomassin setzt z. B. Deukalion (ebd. K. 14 = S. 488) dem Noah, die Enakim wie Huet den Giganten oder Anakes (ebd. K. 15 S. 503 ff.; Glossar. 728) gleich und erinnert an die Sagen von den vier Weltaltern (Méth. K. 16 S. 517 ff.), von der langen Lebensdauer der ältesten Menschen (ebd. K. 19, S. 559 ff.) und an den Verkehr zwischen Engeln und Menschen (K. 20 S. 564). Noah wird außerdem auch dem Ianus (ebd. II 1,2, 1 § 17 = Bd. II S. 11), dem Kronos, der als Sohn des Okeanos gelten soll, weil Noah der großen Flut entronnen ist, dem Prometheus u. aa. gleichgesetzt. Auch die griechische Heldensage wird auf die biblische zurückgeführt, wie dies üblich war, z. B. Iphigeneia Jephthas Tochter gleichgesetzt (ebd. K. 7 § 5, Bd. II S. 70 ff.). In der Ableitung griechischer Götternamen aus dem Phoinikischen geht Thomassin wohl am weitesten von allen Forschern seiner Zeit, freilich nur, weil er sich bei seiner geringen Kenntnis der semitischen Sprachen am wenigsten in seiner Phantasie behindert sah. Denn so unglaublich es klingt und so sehr ein Teil seiner Zeitgenossen sich vor dem dickleibigen Glossarium Universale gebeugt hat, so beweisen doch die meisten neuen Etymologien Thomassins, daß dieser selbst vom Hebräischen kaum die Elemente kannte. — Gründlicher vertraut mit dem Hebräischen zeigt sich ein evangelischer Pfarrer, der seit 1686 als Professor der orientalischen Sprachen zu Amsterdam wirkende Étienne Morin (geb. zu Caen 1. 1. 1625, gest. 1700), der u. a. nachweisen wollte, daß Sparta von den idumäischen Genossen des Kadmos gegründet sei, denen die Stadt gegen Osten (לקדם, daher Lakedaimon) erschien.

Huets *Demonstratio evangelica* soll zuerst in Paris 1672 in 4° erschienen sein. Die obigen Zitate beziehen sich auf die Ausgabe *ad serenissimum Delphinum* (dessen Erzieher Huet war), Paris 1679 *apud Stephanum Michallet* (1 Bd. fol.). Andere Ausgaben werden erwähnt aus Paris 1687 (desgl.), 1690 (desgl.), Amsterdam (2 Bde. 8°) und Neapel 1731 (2 Bde. 4°). Viele Vergleichungen griechischer und biblischer Namen enthalten auch die *Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei* (Abdruck Leipzig 1692. 4°), besonders II 11, 12 und 23. — Von Thomassin kommen besonders zwei Schriften in Betracht: *Glossarium | universale | Hebraicum, | quo ad Hebraicae linguae fontes | linguae et dialecti pene omnes | revocantur. | auctore Ludovico Thomassino Oratorii D. J. Presbytero.* Paris 1697. fol.; *La | méthode | d'étudier et d'enseigner | Chrétiennement & solidement | les lettres humaines | par rapport | aux lettres divines | et aux écritures. | Divisée en six Parties. | Dont les trois premières regardent | l'étude des poëtes: | Et les trois suivantes | celle des historiens, | des philosophes, et des grammairiens. | Par le P. L. Thomassin Prestre de l'Oratoire.* Paris 1681. 3 Bde. — Morins Abhandlung *De cognatione Lacedaemonum et Hebraeorum* ist u. a. abgedruckt in *Stephani Morini Cadomensis m. d. Dissertationes octo in quibus multa sacrae et profanae antiquitatis monumenta explicantur,* Genf 1683, 2. Aufl. 1700.

29. Englische Nachfolger von Voß und Bochart. Die Auffassung, daß das antike Heidentum eine Verfälschung der jüdischen Offenbarungsreligion sei, ließ zwei verschiedene Entwickelungen zu: die Entartung konnte entweder auf das unmittelbare



Eingreifen des bösen Geistes oder auf die im Verlaufe der Übertragung sich von selbst einstellenden Irrtümer zurückgeführt werden. Allein zu einem Kampf darüber ist es zunächst nicht gekommen. Wohl hatten die Begründer der Lehre bald diese, bald jene Erklärung häufiger angewendet, aber darum die andere nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Beide Richtungen behaupteten sich friedlich nebeneinander, auch nachdem die neue Auffassung zur Herrschaft gelangt war. Dies trat etwa um die Mitte des XVII. Jahrhunderts ein. Fast die gesamte von Laien oder für Laien geschriebene Literatur, die damals namentlich in Frankreich und England eine Bedeutung zu erlangen anfing wie nie zuvor oder nachher, steht, soweit sie sich mit der griechischen Religion befaßt, unter dem Bann der von Voß begründeten Auffassung, so z. B. die Pansebeia des Kaplans König Karls I., Alexander Roß (geb. in Aberdeen 1590, gest. in Bramshill 1654), ein großes religionsgeschichtliches Kompendium ohne eigenen wissenschaftlichen Wert, und des Arztes und Alchimisten Edmund Dickinson (geb. 26. 9. 1624, gest. 3. 4. 1707) Diatribe de Noae in Italiam adventu eiusque nominibus ethnicis (Oxford 1655) sowie der dieser Abhandlung vorgedruckte, aber von einigen vielmehr dem Henri Jacob zugeschriebene Traktat Delphi Phoenicizantes, in dem der Mythos und der Kult des Heiligtums auf Josua zurückgeführt werden. Allein allmählich drängten doch die von Voß und Bochart offen gelassenen Fragen nach einer Entscheidung, und indem die Theorie von der Verfälschung der Urreligion in den Dienst der verschiedensten Systeme trat, mußte sie mannigfach modifiziert werden. In England wurde sie unmittelbar nach ihrer Begründung durch Voß von den Vorläufern der Aufklärungsperiode in einem Sinn benutzt, der dem ursprünglichen nahezu entgegengesetzt war. Edward Herbert Lord of Cherbury and Montgomery Castle (geb. 3. 3. 1583 zu Eyton, gest. 20. 8. 1648 zu London), der in seiner Schrift über die Religion der Heiden den Begriff der Offenbarung durch den der angeborenen, natürlichen Gotteserkenntnis ersetzt, hätte in seinem System keinen Grund gehabt, die Übertragungshypothese zu bevorzugen; wenn er es trotzdem tut, wenn er den Priestertrug, aus dem er hauptsächlich die Degeneration der natürlichen Religion herleitet, statt der heimischen importierte Religionsvorstellungen fälschen läßt, wenn er mit Voß, auf den er sich auch beruft, zahlreiche heidnische Gottesnamen von hebräischen herleitet, so erklärt sich dies nur aus der Überzeugungskraft, welche den Konstruktionen des holländischen Gelehrten innezuwohnen schien. — Weiter als Herbert geht in der Annahme, daß die Griechen ihre Mythen den biblischen nachbildeten, Edward Stillingfleet (geb. 1635 zu Cranburn, gest. 27. 3. 1699), der Verfasser der Origines sacrae, von denen das fünfte Kapitel des dritten Buches on the Origine of the Heathen Mythology handelt. — Ralph Cudworth (geb. 1617 in Aller, Somerset, gest. 26. 6. 1688), der berühmte Bekämpfer des Deismus und Atheismus, vertritt mehr die andere der beiden bei Voß, Bochart und Huet nicht streng gesonderten Richtungen: er erkennt zwar eine gewisse Verfälschung des Heidentums durch Einmischung historischer Züge an, in der Hauptsache aber sind ihm die griechischen und römischen Götter nur verschiedene Namen für den einen Gott, dessen verschiedene Wirkungskreise und Erscheinungsformen sie bezeichnen. Eine Uroffenbarung nimmt William Turner (geb. in Marbury 1653, gest. 1701 in Walberton) an, die sich von Ägypten aus weiter verbreitet und die Übereinstimmung der griechischen und der biblischen Mythen verursacht haben soll.



Die Schrift von Ross trägt die Aufschrift *Pansebeia or a View of all Religions in the World ... together with a Discovery of all known Heresies* 1653. Eine französische Übersetzung soll Thomas le Grue geschrieben haben. Die mir vorliegende deutsche Bearbeitung ist betitelt: Der Wunderwürdige | Juden- und Heiden-|Tempel, | darinn derselben | Gottes- und Götzen-Dienst | eröffnet und gezeigt wird. | Anfangs | vom Alexander Roßen | in Englischer Sprach | beschrieben, | Nunmehro aber verbessert, und, mit | vielem Zusatz vermehret, ausgeführt | von | David Nerreter. | Samt dessen Bericht | Vom Ursprung der Abgötterey, wie | auch von denen Poetischen Fabeln, | und deren Bedeutung. | Wodurch der Daifel, als Gottes Aff, | mit seiner List und Verführung vorgestellt, und | alles gründlich untersucht wird. Nürnberg 1701. Vgl dazu u. (§ 30 A.) Über den *Mystagogus poeticus* s. u. — Die unter dem Namen Dickinsons vereinigten Abhandlungen führen den Haupttitel: *Delphi | Phoenicizantes, | sive | Tractatus, in quo Graecos quic-| quid apud Delphos celebre erat, (seu | Pythonis & Apollinis historiam, seu | Pae|anica certamina, & praemia, seu priscam Tem|pli formam atque inscriptionem, seu Tripo|dem, oraculum, &c spectas) è Iosuae historia, scriptisque | sacris effinxisse, rationibus | haud inconcinnis ostenditur. Et | quam plurima, quae Philologiae studiosis ap|primè iu|cunda futura sunt, aliter | ac vulgo solent, enarrantur | ... Authore Edmundo Dickinsono.* Oxford 1655. (Mit Vorrede von Zach. Bogan.) Fast genau stimmt damit eine Ausgabe aus Frankfurt 1670. — Cherburys Schrift ist betitelt: *De | religione | gentilium | errorumque apud eos causis: | authore | Edoardo | Barone Herbert de Cherbury & Castri | Insulae de Kerry in Hibernia* usw. Amsterd. 1663. Eine unvollständige Ausgabe war nach Hettner, Gesch. der engl. Liter. 1856 S. 28 schon bei Lebzeiten des Verfassers 1645 erschienen. Die Angabe, daß schon eine frühere Ausgabe vom Jahr 1633 (in 4°) existierte, scheint auf einem Versehen zu beruhen. Weitere Editionen werden aus den Jahren 1648 (?) und 1700 (in 8°) erwähnt. Eine englische Übersetzung erschien 1705. — Das Zitat aus Stillingfleet bezieht sich auf die Ausgabe *Origines sacrae, | or a | Rational Account of the Grounds | of | Christian Faith, | as to the | truth | and | Divine Authority | of the | Scripture.* London 1675. 4°. Andere Ausgaben werden erwähnt aus London 1680 und aus Cambridge 1702. — Cudworths Schrift ist betitelt: *The | True Intellectual System | of the | Universe I.* London 1678 (fol.) Lateinische Übersetzung von Mosheim (Jena 1733, Leiden 1773) unter dem Titel: *Systema Intellectuale huius Universi s. de veris Naturae rerum Originibus Commentarii.* — Wichtig für die Mythologie ist besonders C. IV. — Für Turner vgl. u. a. *Attempts towards an Explanation of the Theology and Mythology of the ancient Pagans.* London 1687; *History of all Religions.* ebd. 1695.

30. Ableitung griechischer Religionsvorstellungen aus biblischen bei späteren Forschern des XVII. Jahrhunderts. Etwas später als in England ging der von Voß, Bochart und Huet gestreute Samen in Deutschland auf. Einer der ersten Vertreter ihrer Lehren war hier Johann Heinrich Ursinus (geb. 26. 1. 1608 zu Speier, gest. 14. 5. 1667 zu Regensburg), der Verfasser mehrerer, z. T. von seinem Sohn Georg Heinrich als Miscellanea gesammelter Schriften, die zwar großenteils Collectanea, aus Bibelzitaten und heidnischen Autoren kritiklos zusammengestellt und nach formal logischem Schema geordnet, enthalten, aber doch eine für den Superintendenten von Regensburg anerkennenswerte Kenntnis der antiken Literatur verraten und bisweilen wirkliche Probleme der Religionsgeschichte wenigstens aufwerfen. Er weist z. B. als einer der ersten auf die Gleichartigkeit des Aberglaubens auf der ganzen Erde hin und sucht die Verwandtschaft der peruanischen Kulte mit den antiken zu erklären. Diese Probleme zu lösen war er freilich nicht besser befähigt als alle seine Zeitgenossen; er beging den naheliegenden Fehler, wenn zwei Erscheinungen ähnlich sind, die eine von der anderen abhängen zu lassen, ohne sich der Möglichkeit eines komplizierteren Verhältnisses bewußt zu werden. Die Verehrung des Sonnengottes durch vestalische Jungfrauen sollen die Peruaner über Nordasien von den Persern empfangen haben (Misc. 88 ff.). Die vielbrüstige Artemis Ephesia wird dem El



Schaddai (שד mamilla) verglichen (Silva theologica 66).— Etwas jünger als Ursinus sind Tobias Pfanner (geb. zu Augsburg 15. 3. 1641, gest. 23. 11. 1716), der betont, daß der richtige Gottesglaube dem Menschen angeboren sei und wohl getrübt, aber nicht ganz verloren gehen könne und Daniel Clasen (Clas[s]enius, geb. 1622 zu Lüneburg, gest. als ordentlicher Professor in Helmstedt 20. 11. 1678), der Verfasser der Theologia gentilis und des dickleibigen Werkes De oraculis gentilium. Weist dieses auf die Sibyllinen hin, die, weil sie nicht als Fälschungen anerkannt waren, jene urteilslose Zeit immer wieder in dem Glauben an einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Judentum und Griechentum bestätigen mußten, so sucht die Theologia gentilis durch eine Vergleichung der Gottesvorstellungen selbst diesen Zusammenhang der auch für Clasen nicht ein historischer, sondern durch das Gegeneinanderwirken Gottes und des Teufels vermittelter ist, zu erweisen. Auf die Mythen legt er weniger Wert als die meisten seiner Vorgänger, doch hat er einige Deutungen und Etymologien teils ihnen entlehnt, teils — denn obwohl Jurist, besaß er doch auch nicht ganz unbedeutende Kenntnisse in mehreren orientalischen Sprachen und in der rabbinischen Literatur — selbst aufgestellt. Mehr als mit den Mythen beschäftigt er sich mit den Riten, z. B. mit den Bestattungsgebräuchen (Theol. gentil. 43 ff.) und mit den religiösen Vorstellungen, z. B. dem Glauben an das Fortleben der Seele nach dem Tode und an die Strafen im Jenseits (ebd. 70 ff.): und hier zeigt er nicht selten ein gesundes Urteil, das seine Verwertung talmudischer und noch späterer rabbinischer Autoschediasmen als historischer Zeugnisse nicht selten vermissen läßt. — Hinsichtlich der Kultusaltertümer steht Clasen nahe Johannes Lomeier von Zutphen, der in seinem 'Epimenides' die Gleichheit der antiken heidnischen und der jüdischen Reinheitsvorschriften nachzuweisen versuchte und der hier zu erwähnen ist, weil das zweite Kapitel die Behauptung verficht, daß die ganze griechische Heroengeschichte eine Verderbnis der biblischen Geschichte sei. Auf ähnlichem Standpunkt steht Tobias Gutberleth (geb. 1674 oder 1675 in Leeuwarden in Friesland, gest. 1703), der sich in seiner Schrift über die Mysterien meist an Bochart und Huet anschließt. Zahlreiche Etymologien griechischer Götternamen aus dem Hebräischen bieten der Herausgeber des Longin Jacob Tollius in seinen Fortuita, der insofern innerhalb dieser Reihe eine besondere Spezies bildet, als er in den griechischen Mythen den geheimnisvollen Ausdruck für chemische, d. h. alchimistische Prozesse findet, z. B. im Lykaonmythos Zeus auf die reine Luft oder das Gold bezieht, das durch Lykaon, die Schwefeldämpfe, verderbt werden soll, aber nicht verderbt werden kann (164), und Philipp von Zesen (geb. 8. 10. 1629 zu Fürstenau oder Priorsau im Anhaltischen, gest. zu Hamburg 13. 11. 1689), der in seinem populären mythologischen Werk das Heidentum als eine Nachäffung der dem Abraham geoffenbarten Religion erweisen will, indem er zahlreiche mythologische Namen aus dem Hebräischen erklärt. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt David Nerreter (geb. 8. 2. 1649 zu Nürnberg, gest. 5. 7. 1726 als Generalsuperintendent des Herzogtums Hinterpommern) ein. Ohne die inzwischen erhobenen Bedenken zu beachten und vielleicht ohne sie zu kennen, schließt er sich meist eng an Voß und Bochart an unter starker Betonung seiner jeden Zweifel ausschließenden Bibelgläubigkeit. Trotz der Kritik van Dales (u. § 34) glaubt er, daß Satan selbst leibhaftig in die Pythia fuhr; sogar die Offenbarung des neuen Testamentes soll er als Gottes Aff sich zu nutze



gemacht haben, indem er z. B. in Nachahmung des Opfertodes Christi die mexikanischen Menschenopfer erfand. Ähnliche Ansichten stellte in mehreren Schriften der Tübinger Professor Johann Nicolai (geb. zu Ilm in der Grafschaft Schwarzburg ca. 1654, gest. 12. 8. 1708) auf, der z. B. in Baal Phegor den Priapos und in dem gehörnten Ammon den gehörnten Moses (Disqu. 15), zugleich aber auch Ham (Disqu. 26) sieht. Nicht wegen dieser sich bei fast allen Mythologen jener Zeit findenden Ansichten ist er hier zu erwähnen, auch nicht wegen des platten Rationalismus, mit dem er z. B. die dreiköpfige Chimaira auf einen Berg mit drei Gipfeln bezieht (Disqu. 95), verdient er unser Interesse; aber er ist zugleich einer der ersten entschiedenen Vertreter der Natursymbolik. Nimbus, Pfeile und Hörner faßt er als Symbole der Lichtgötter (Disqu. 27). Merkwürdig ist er auch insofern, als er den Zusammenhang des modernen Aberglaubens mit dem antiken Ritual nicht bloß, wie dies schon früher gelegentlich geschehen war, als Tatsache, sondern auch als Erkenntnismittel betrachtet und zu Schlußfolgerungen benutzt hat. — Als letzter in dieser Reihe ist der große Philologe Ezechiel Spanheim (geb. 7. 12. 1629 zu Genf, gest. 7. 11. 1710) zu nennen, den vor den zuletzt genannten Schriftstellern eine ungewöhnliche Kenntnis der literarischen und — wenigstens was die Münzkunde anbetrifft — auch der archäologischen Zeugnisse des Altertums auszeichnet. Auch er sah in den hellenischen Mythen Verdrehungen der biblischen Überlieferung, z. B. in der Sage von den Hesperidenäpfeln die Entstellung der Geschichte des Paradiesbaumes (In Callim. h. S. 671) und in der Sage von Zeus' und Heras Hochzeit zwischen Euphrat und Tigris eine dunkele Erinnerung an die Hochzeit des ersten Menschenpaares, die in derselben Gegend gespielt habe (ebd. 530).

Ursinus' *Miscellanea* erschienen zu Nürnberg 1666. Von einzelnen Schriften sind für die antike Religionsgeschichte wichtig: *De Zoroastre, Hermete Trismegisto, Sanchuniathone eorumque scriptis*, Nürnberg 1661 und die *Silva theologiae symbolicae*, Nürnberg 1665. (Die Vorrede ist datiert vom 1. 7. 1646.) — Pfanner schrieb *Tobiae Pfanneri | Systema | Theologiae gentilis | purioris, | Quâ | Quàm propè ad veram Religionem | Gentiles accesserint, per cuncta fere ejus Capita, | ex ipsis praecipue illorum scriptis | ostenditur.* Basel 1679. 4°. (Für die im Text berührte Frage kommt besonders C. II in Betracht.) — Zu Clasen vgl. *Danielis Claseni | Theo|logia| gentilis | seu | demonstratio, qua probatur gentilium theologiam (ceu tenebras) | Deos sacrificia et alia ex fonte Scrip|turae (ceu luce) originem | traxisse in tres partes | divisa | et indicibus exornata.* Frankfurt-Leipzig 1684. 16° (das Buch ist abgedruckt in Gronovs *Thesaurus* VII S. 1 ff., darauf beziehen sich die Zitate in unserem Text); ferner *De | oraculis gen-|tilium | et in specie | de | vaticiniis | Sibyl inis | libri tres | autore | Daniele Clasen. | philos. et i. u. doctore, et in | academia Julia antecessore | ordinario. | . . .* Helmst. 1673. — Für Lomeier vgl. *Jo. Lomeieri Zutphaniensis Epimenides sive de veterum gentilium lustrationibus syntagma. Nunc secundis curis auctius editum* 1700. 4° (eine erste Auflage wird von Utrecht [1681] erwähnt), für Gutberleth *Tobiae Gutberlethi* W. F. T. N. | *Icti, & Bibliothecae Academiae | Franequeranae Praefecti | dissertatio | philologica | de | Mysteriis deorum | Cabirorum . . editio altera,* Franequerae 1703, für Toll *Jacobi Tollii | Fortuita. | In quibus, | praeter | Critica | nonnulla, totâ | fabularis | historia Graeca, Phoenicia | Aegyptiaca, ad Chemiam pertinere asseritur,* Amsterdam 1687. 8°. (Ein anderes Werk Tolls, die *Manuductio ad coelum chimicum* ist mir nicht zugänglich). Vgl. ferner Filip von Zesen, Der erdichteten | Heidnischen Gottheiten, | wie auch Als- und Halb-Gottheiten | Herkunft | und | Begäbnisse, | den Liebhabern nicht allein der Dicht- | Bild- und Mahler-Kunst, sondern auch der | gantzen Welt- und Gottesgelehrtheit | zu Erleuterung ihres Verstandes | zu wissen nöhtig, kurzbündig beschrieben. Nürnberg 1688. 12°; Nerreter Ursprung | der | Abgötterey, | Und denen daraus ent-|sprungenen | Poetischen Fabeln, | Wodurch | Den Daifel als Gottes Affen, und | seine List und Verführung von | der Warheit zur Lügen, |



Und | von der Liebe zur Grausamkeit, | vorstellet und alles gründlich | untersucht | darin Nerreter (vgl. dazu o. § 29 A.); Joh. Nicolai, *Disquisitio de nimbis antiquorum imaginibus Deorum, imperatorum olim, et nunc Christi Apostolorum et Mariae capitibus adpictis, elaborata et in lucem edita* 1699; *De ritu antiquo Bacchanaliorum*, abgedr. bei Gronov, *Thes.* VII[b] 178 ff.; (die *Theologiae gentilis ex S. Scriptura demonstratio* ist mir nicht zugänglich). — Von Spanheims Schriften kommen hier besonders in Betracht: *In Callimachi | hymnos | observationes. | Ultrajecti* 1697 und die *Dissertationes de praestantia et usu numismatum* I London 1706, II (nach Spanheims Tod herausgegeben von Isaak Verburg), Amsterdam 1717.

IV. DIE AUFKLÄRUNGSZEIT

A. SYSTEME UND THEORIEN

1. NACHWIRKUNGEN VON VOSS, BOCHART UND HUET

31. Französische und holländische Philologen und Theologen. Daß die griechischen Mythen eine Entstellung der biblischen Überlieferung enthalten, war am Anfang des XVIII. Jahrhunderts die allgemeine Überzeugung geworden und wurde auch während der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts sowohl von Altertumsforschern wie von katholischen und protestantischen Theologen in unzähligen Schriften vorausgesetzt oder durch vermeintlich neue Gründe gestützt. Es genügt, von dieser sehr umfangreichen Literatur einzelne Proben zu geben, die zwar auch weder durch ihre wissenschaftliche Bedeutung noch durch ihre Wirkung, sondern höchstens durch die manchmal bizarren Schlußfolgerungen merkwürdig sind, die aber doch als Masse Beachtung verdienen, weil sie den Hintergrund bilden, von dem sich die später zu besprechenden eigenartigen Arbeiten abheben.

In Frankreich wurden in den ersten Jahren des XVIII. Jahrhunderts die Ideen Bocharts und Huets besonders in den Mémoires de Trévoux vertreten, wo u.a. der Jesuit René Joseph Tournemine (geb. zu Rennes 26. 4. 1661, gest. in Paris 16. 5. 1739) in den Jahren 1702 und 1703 sein Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables veröffentlicht. Hier soll bewiesen werden, daß die mosaische Überlieferung sukzessive, und zwar um so schneller, je geringere Achtung man ihr infolge früherer Verfälschungen entgegenbringen konnte, entstellt wurde. Zunächst wurden unbegreifliche Naturerscheinungen auf göttliche Wesen zurückgeführt und so Geschöpfe an die Stelle des Schöpfers gesetzt. Dazu kamen allerhand Mißverständnisse, z. B. entstand aus dem von Gott geschaffenen 'Wort' der Mythos von Athena (Nov. Dez. 1702 S. 93); die Paradiesschlange und den Erlöser symbolisiert die Schlange in der Cista mystica. Drittens wurde die Überlieferung nach Tournemine durch die Erfindungen der Dichter entstellt, welche die Idololatrie hervorgerufen und dann das Überkommene auch weiter umgestaltet haben sollen. So wurden verschiedene Personen zusammengeworfen, z. B. Adam und Noah zu Kronos, aber auch umgekehrt Züge, die von derselben Person erzählt waren, auf verschiedene verteilt. Eine weitere Ursache für die Entstellung des Gottesbegriffs war nach Tournemine (ebd. 108) die Furcht, die hier zum erstenmal in neuerer Zeit als religionsbildender Faktor — freilich erst an vierter Stelle — genannt wird. Die fünfte Art der Verfälschung wurde endlich durch die Lasterhaftigkeit herbeigeführt, die zu ihrer eigenen Entschuldigung Gottheiten



wie Aphrodite und Mylitta erfunden haben soll. Daß alle heidnische Religionen auf eine gemeinsame, nämlich die geoffenbarte Urreligion zurückgehen, wird mit einem Trugschluß, den jetzt die Vertreter der sog. anthropologischen Richtung im entgegengesetzten Sinn verwerten, aus der Gleichartigkeit aller religiösen Vorstellungen gefolgert: wenn Griechen, Ägypter, Mexikaner und Chinesen ein ähnliches Lampenfest feiern, so schließt der Jesuit, daß dieses älter sei als die Trennung der Söhne Noahs (Febr. 1703 S. 195). Im einzelnen denkt Tournemine aber doch auch an nachträgliche Mythenübertragung, deren Möglichkeit er bei jenem Trugschluß ganz außer acht gelassen hat. So soll z. B. der Kult des Meergottes, eines Dämons, in dessen Gestalt der Teufel selbst sich anbeten ließ, über Libyen nach Griechenland und Italien gelangt sein (ebd. 201 f.). In der Ableitung der Götternamen aus dem Hebräischen folgt Tournemine meist Bochart; seine eigenen Vermutungen auf diesem Gebiet verraten sich meist durch sprachliche Fehler. Bei seiner Mythendeutung macht sich der Rationalismus seiner Zeit schon sehr deutlich bemerkbar. Der durch einen Diskuswurf getötete Hyakinthos wurde, wie er meint, in den bei seinem Begräbnis gesungenen Liedern, weil er gut lernte, Sohn Apollons genannt (ebd. 205). Bisweilen vermischt sich diese altkluge Vernünftelei in fast komischer Weise mit dem sonstigen Aberglauben. Wie in Poseidon sieht Tournemine den Satan auch in Prometheus oder Magog, aus deren Sagen erschlossen wird, daß der Erbfeind wirklich zeitweilig am Kaukasus angeschmiedet war (ebd. 210). — Mehr auf irdischen Gebieten bewegt sich die Mythendeutung von Gerhard Croese (geb. 27. 4. 1642 zu Amsterdam, gest. 10. oder 12. 5. 1710 zu Dordrecht), dessen *Ὅμηρος Ἑβραῖος* von den Zeitgenossen zwar oft zitiert wird, aber doch nicht oft gekauft zu sein scheint, da der im Manuskript hinterlassene, zweite Teil nicht gedruckt worden ist. Nach Croese stellt die Ilias die Eroberung Jerichos und anderer kanaanitischer Städte durch Josua und die Israeliten, die Odyssee das Schicksal der Patriarchen von der Flucht Lots aus Sodom bis zum Tode Mosis dar. — Etwas jünger ist Guillaume de Lavaur (geb. 11. 6. 1653 zu Saint Céré bei Quercy, gest. ca. 1730), der sich wie Tournemine das Heidentum in Ägypten ausgebildet und von dort nach Griechenland übertragen denkt. Von Lavaur hängt der Polygraph Dupuy ab, der jedoch auch aus dem stoischen Arsenal einige Mythendeutungen hervorholt. Noch im XIX. Jahrhundert neu aufgelegt wurde eine früher vielzitierte Schrift des Jesuiten Dominique de Colonia (geb. in Aix in der Provence 25. 8. 1660, gest. in Lyon 12. 9. 1741), in der er die biblische Überlieferung durch die heidnische zu bestätigen versucht. Merkwürdiger ist die Schrift eines anderen Jesuiten, Joseph François Lafitau (geb. zu Bordeaux 1670, gest. ebd. 1740). Dieser hatte lange als Missionar in Kanada gelebt und war wie schon frühere Missionare auf die außerordentliche Ähnlichkeit mancher indianischer und altklassischer Riten und Vorstellungen aufmerksam geworden. Obgleich er nicht so viel wissenschaftliches Wahrheitsgefühl hat, um immer richtig zwischen der beobachteten Tatsache und der von ihm hineingetragenen Deutung unterscheiden zu können, und obwohl deshalb nicht nur seine eigenen tatsächlichen Feststellungen unzuverlässig, sondern sogar wahrscheinlich auch die Angaben späterer Missionare durch das, was er in die bekehrten Wilden hineingefragt hat, verfälscht sind, ist sein Buch doch als einer der ersten größeren Versuche, die Ethnographie zur Erklärung der antiken Religion heranzuziehen, beachtenswert. Aber das von ihm aufgestellte Erklärungs-



prinzip, die Annahme einer Auswanderung der Urbewohner Griechenlands, der Pelasger und der eigentlichen Hellenen, nach Amerika, ist ganz verfehlt. Die Religion dieses Urvolkes wird direkt auf die Uroffenbarung zurückgeführt (I 116 ff); für deren Verdunkelung gibt Lafitau eine Erklärung, die 80 Jahre später bei Creuzer wiedererscheint. Da der Mensch die Geheimnisse Gottes nur in Symbolen verstehen kann (I 121 f.), hatte Gott sich auch nur in dieser Form offenbaren können: die Symbole aber mußten, wenn ihr Geheimsinn vergessen war, mißverstanden werden.

Die wichtigsten französischen Werke dieser Zeit kritisiert Septchènes, *Essai sur la religion des anciens Grecs* II 183 ff. — Die *Mémoires de Trévoux*, so allgemein genannt nach der Stadt an der Saone, der Hauptstadt der Landschaft Dombes, führen eigentlich den Titel: *Mém. pour l'histoire des Sciences et des beaux Arts par l'Ordre de son Altesse Serenissime Monseigneur Prince Souverain de Dombes.* — Croeses Werk trägt die Aufschrift *ΟΜΗΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΣ | Sive | historia | Hebraeorum | ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis con|scripta in Odyssea et Iliade, | Exposita illustrataque studio atque operâ | Gerardi Croesi* I. Dordrecht 1704. — Lavaurs Schrift liegt mir vor unter dem Titel *Histoire | de | la | fable | conferée avec l'histoire sainte | où l'on voit que les grandes Fables, le | Culte et les Mystères du Paganisme | ne sont que des copies altérées | des Histoires, des Usages | & des Traditions | des | Hébreux* (2 Bde. Amsterdam 1731. 12°). Eine frühere Ausgabe soll 1730 in Paris erschienen sein. — Dupuys Werk ist betitelt: *Mythologie ou l'histoire des dieux, des demidieux, et des plus illustres héros de l'antiquité payenne.* (2 Vol. Par. 1731. 12°). — Von Colonias Werk *La religion Chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs payens* (2 Bde. Lyon 1718. 12°; zuletzt Paris u. Besançon 1826. 2 Bde. 8°) ist mir keine Ausgabe zugänglich. — Von Lafitau liegt mir vor: *Mœurs des sauvages | amériquains, | comparées aux moeurs | des premiers temps* (Paris 1724. 2 Bde. 4°).

32. Deutsche Nachfolger von Huet und Bochart. Als in Deutschland nach dem großen Krieg die Gelehrtenschulen und auf ihnen besonders die theologischen und philologischen Studien wiederaufblühten, herrschten natürlich auch hier die Ansichten Bocharts und Huets vor. Der universellste unter den damaligen deutschen Theologen, der gelehrte Begründer der alttestamentarischen Wissenschaft, die er zuerst als Geschichtswissenschaft faßte, Johann Franz Buddeus (geb. 25. 6. 1667 zu Anklam, gest. 18. oder 29. 11. 1729 zu Gotha) äußert sich in seiner Historia ecclesiastica veteris testamenti ab orbe condito usque ad Christum natum (I Halle 1715 S. 444) zwar zweifelnd über die Gleichsetzung von Isaaks und Iphigeneias Opferung, hält aber z. B. mit Huet für sicher, daß Philons Kronos dem Abraham und zugleich dem Noah entspreche (ebd. 289), und erkennt in den drei griechischen Kroniden die drei Noachiden (207 f.). Ähnliche Ansichten stellen gelegentlich wohl alle damaligen Theologen Deutschlands auf. Aber auch die Philologen, die damals den Theologen ihrem Studium und ihrer Stellung nach näher standen, als sie heute stehen, betrachteten die teilweise Gleichheit der biblischen und der griechischen Überlieferung als eine allgemein anerkannte, des Beweises nicht erst bedürftige Voraussetzung, auf die zu bauen man auch den Lehrlingen der Wissenschaft empfahl. In diesem Sinn wirkte in Greifswald Brandan Heinrich Gebhardi (geb. 16. 11. 1657 zu Braunschweig, gest. 1. 12. 1729), unter dessen 'Präsidium' während des ersten Dezenniums des Jahrhunderts zahlreiche Doktordissertationen erschienen, in denen jüdische und klassische Mythen verglichen wurden. So setzte Fr. Michael Clingius in seiner Schrift Natales Saturni in historia primi parentis Adami investigati (Greifswald 1703) das Paradies dem goldenen Zeitalter, Adams Vertreibung dem Sturze des Kronos gleich, Joh. Friedrich Rahnaeus (De Hecate, Greifsw. 1703) verglich Eva mit Isis (אשה), Demeter (*Δήμου μήτηρ*) und



besonders mit Hekate (אחד oder אחת μονογενής), Hieronymus Albold (Dissertatio de Saturnidis, Greifswald 1706) Kronos mit Adam, indem er das Opfer des eingeborenen Sohnes bei Sanchuniathon auf Jesus, den Sohn Adams, bezog und die drei Kroniden als die Adam verliehene dreifache Macht über die Tiere der Luft, des Wassers und der Erde faßte. Etwas früher hatte in Leipzig Johann Wilhelm von Neeve mit einer Arbeit promoviert, in der er die Gleichheit der von ihm natürlich für historisch gehaltenen Giganten mit den נפלים nachzuweisen versuchte. Vorsichtiger und glücklicher war der Gießener Professor der griechischen und orientalischen Sprachen Johann Heinrich Maius (geb. 11. 3. 1688 zu Durlach, gest. 13. 6. 1732), wenn er in seiner akademischen Antrittsrede De mutua ebraicarum et graecarum antiquitatum convenientia (1709) und in seinem Hauptwerk, den Observationes sacrae (Frankf. a. M. 1713/14), griechische und römische Kultgebräuche zur Erklärung dunkler Bibelstellen heranzog. Wo es sich um die Vergleichung von Mythen handelt, verfährt freilich Maius ebenso kritiklos, wie alle übrigen Forscher dieser Zeit. Er vergleicht z. B. Isaaks und Iphigeneias Opfer (Obs. II 112 ff.) und glaubt, daß Hekate, deren Namen er von ἑκατόν ableitet, aus den 100 Jahren Abrahams herausgesponnen sei (ebd. II 115). Ganz auf dem gefährlichen mythologischen Gebiet bewegen sich Peter von Sarn und der Frankfurter Universitätsprofessor Johann Georg Michaelis (geb. 22. 5. 1690, gest. 16. 6. 1758). Um dieselbe Zeit, im dritten Jahrzehnt des XVIII. Jahrhunderts, begünstigte Friedrich Strunz (geb. 5. 3. 1680, gest. 23. 4. 1725) diese Richtung in Wittenberg. Von den unter seiner Leitung entstandenen Doktorarbeiten sind das Problema mythologicum des späteren Danziger Pfarrers M. Johannes Moneta, der als historischen Kern der Sage von der Opferung des Phrixos Abrahams Sohnesopfer faßt, ferner Joh. Dav. Matthaeus und Melchior Gottlob Mehl zu nennen, die sich stritten, ob Nisos oder Pterelaos dem Simson entspreche. Etwas jünger ist Nikolaus Ernst Zobelius, der in einer Altdorfer, dem zweihundertjährigen Jubiläum der Augsburger Konfession gewidmeten Dissertation die Lieblingsansicht dieser Zeit begründen wollte, daß vom Paradies (גן עדן) im Adonisgarten (גן אדון) und in den Gärten des Alkinoos, von dem Apfel Evas in den Hesperidenäpfeln eine dunkle Erinnerung fortlebe. Von solchen etymologischen Spielereien hält sich der orthodoxe Johann Friedrich Plessing (geb. zu Conitz 28. 10. 1720, gest. zu Wernigerode als Superintendent 31. 12. 1793) frei, auch tritt bei ihm der Euhemerismus nicht so einseitig auf wie bei seinen Vorgängern. Zwar glaubt auch er, daß die ersten Götter Menschen vor der Sintflut waren, die — nicht durch Priesterbetrug (I 165), wie die Deisten meinten, aber auch nicht aus politischem Interesse (I 179 ff.), wie antike Philosophen lehrten, sondern aus Dankbarkeit — göttlicher Ehren teilhaft wurden; aber daneben nimmt er wie der Verfasser der Vorrede Kiesling in allem Heidentum den Rest einer Uroffenbarung an, welche nicht allein die Lehre von dem einen Gott, dem Schöpfer der Welt (II 1 ff.), sondern auch die von dem Erlöser Gott-Sohn enthalten habe. Ihn sollen die Juden im goldenen Kalb (II 597), die Phoiniker in Moloch (II 625), die Ägypter in Osiris (II 647) und die Griechen in Asklepios angebetet haben. — Mit der fortschreitenden Aufklärung werden diese phantastischen Gleichsetzungen der jüdischen und der heidnischen Überlieferung seltener, die orientalischen Elemente, die man im griechischen Mythos zu finden meinte, werden aus dem asiatischen und ägyptischen Heidentum



abgeleitet. So will z. B. Friedrich Samuel Freiherr von Schmidt (geb. in Bern 1737, gest. 11. 3. 1796) Orpheus aus dem Koptischen als Apollinis Hori filius und Amphion als Iovis Ammonis filius deuten.

Titel der im § 32 besprochenen Schriften, soweit sie nicht im Text selbst angegeben sind (in alphabetischer Ordnung): Matthaeus *Nisus Samsonis symbolum.* Diss. Wittenb. 1724. — Mehl: *Pterelaum Samsonis symbolum praes. Jo. Dav. Matthaeo Hanovio Silesio liberalium artium magistro tuebitur respondens Melchior Gottlieb Mehl.* — Michaelis, *De Abrahamo et Isaaco a Graecis in Hyrieum et Orionem conversis.* Frankfurt a. O. 4°. 1721, abgedruckt in *Bibl. Hist. phil. Theol. Brem. Cl. VI fasc.* 1, 1722. — Moneta, *Problema* | *mythologicum:* | *utrum* | *immolatio* | *Phrixi* | *eadem sit ac* | *Isaaci* | *necne? Diss. prior et posterior.* Wittenberg 1721. — Joh. Friedrich Plessings, | Past. zu Belleben im Saalkreise des Herzogthums | Magdeburg. | Versuch | vom | Ursprung der Abgötterey. | Mit einer Vorrede | Herrn Johann Rudolph Kieslings. 2 Bde. Leipzig 1757/58. — Peter v. Sarn, *Mercurii cum Angelo Foederis comparatio. Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica. Classis Quintae fasc.* 1—4 Bremen. 1721 f. — v. Schmidt, *Dissertation sur une Colonie Égyptienne établie aux Indes.* Bern o. J.; *Dissertation Litteraire sur une Colonie Égyptienne etablie à Athènes: Présentée à l'illustre Académie des Antiquaires de Londres* (18. 2. 1762 = *Archaeol. or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity publish. by the Soc. of Antiq. of London.* 1770 S. 240); *Opuscula, quibus res antiquae praecipue Aegyptiacae explanantur.* Carlsruhe 1765; darin S. 105 ff.: *Dissertatio tertia de Orphei et Amphionis nominibus Aegyptiis.* — Zobelius, *Dissertatio inauguralis* | *de* | *lapsu primorum* | *humani generis pa*|*rentum a paganis adumbrato.* Altdorf 1730.

33. Die Pragmatisierung des Mythos. Den zuletzt erwähnten Versuchen liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Mythos historische Erinnerungen enthalte, und diese Überzeugung herrschte im ersten Drittel des XVIII. Jahrhunderts in der Tat vor. So wurden die Gelehrten auf die euhemeristische Bearbeitung der phoinikischen Geschichte geführt, die Philon von Byblos angeblich nach Sanchuniathon verfaßte. Der Bischof von Peterborough Richard Cumberland (geb. 15. 7. 1631 zu London, gest. 9. 10. 1718) übersetzte und erklärte die von Eusebios erhaltenen Reste Sanchuniathons in der Absicht, alle griechischen Götter als Menschen zu erweisen. Kühne Etymologien, z. T. von Bochart übernommen, sollen die angenommenen Gleichsetzungen bestätigen: so soll Zeus (von ζέω) Übersetzung von חם Ham sein (S. 176), dem ihn Cumberland gleichsetzt, und Herakles wird von ערקל 'schnell' abgeleitet (181). Auch die ägyptischen Begebenheiten wurden den griechischen Sagen gleichgesetzt. — Stälhös bemüht sich in seiner akademischen Dissertation De Danao (Upsala 1721 S. 22 ff.) zu beweisen, daß dieser Heros dem Armais, sein Bruder Aigyptos dem Sesostris entsprach. So irrtümlich solche Gleichsetzungen verschiedenartiger Überlieferungen waren, so hatten sie doch auch ein Gutes. Solange nur aus den einzelnen Mythen vermeintliche geschichtliche Vorgänge herausgeschält wurden, brauchte der freischaffenden Phantasie nur so weit Spielraum zugestanden zu werden, als sie die Ereignisse verschönt und ins Wunderbare gesteigert hat. Die notwendige Folge war ein ganz platter und zugleich phantastischer Euhemerismus. So faßte z. B. Hermann Wonderart in seiner Detecta mythologia Graecorum in decantato Pygmaeorum, Gruum et Perdicum bello (Leipzig 1714) den märchenhaften Zug von dem Kampf der Kraniche mit den Pygmaien und die Sage von der Pygmaienkönigin Gerana, die sich ebenso schön dünkte wie Hera, Athena, Artemis und Aphrodite (Ael. n. a. 15. 29), als Erinnerungen an wirkliche Vorgänge, die sich freilich nicht in Afrika, sondern auf dem korinthischen Isthmos zugetragen haben sollen, als die Geranier von den



durch die vier Göttinnen bezeichneten Städten Korinth, Athen, Thermos und Oropos besiegt wurden. Ein so kindliches Verfahren war unmöglich, wenn verschiedenartige Berichte kombiniert wurden. Die Widersprüche in Überlieferungen, die denselben Vorgang zu betreffen schienen, forderten die historische Kritik an einer anderen Stelle heraus als die Wunder, deren Beseitigung allein ins Auge gefaßt werden konnte, solange sich die Betrachtung auf einen Bericht beschränkte. Freilich blieb auch dieser neue Zweifel lange unfruchtbar, weil man nur an das Ziel, die Beseitigung der Widersprüche, nicht an deren Erklärung dachte. Die Kritik mußte unwissenschaftlich, ja kindlich sein; alles Ernstes versuchte man z. B. Dions sophistische Spielerei im Troikos *ὑπὲρ τοῦ Ἰλίου μὴ ἁλῶναι* zu widerlegen. — Aus solchen Anschauungen heraus ist das Werk eines der größten Forscher jener Zeit zu beurteilen und zu verstehen. Isaak Newton (geb. 25. 12. 1642 zu Woolstrop in Lincolnshire, gest. 20. 3. 1727) war durch eine Berechnung der Präzession der Aquinoktien um 7 Grad, die zwischen der seiner Ansicht nach von den Argonauten, aber auch von Eudoxos und Aratos benutzten Sphaira des Chiron und der metonischen Feststellung vom Jahr 432 stattgefunden haben soll, zu der Ansicht gekommen, daß die ältesten Perioden wesentlich kürzer gewesen sein müssen, als die Überlieferung angibt. Von der kolchischen Expedition rückwärts rechnend gewinnt Newton als ältestes erinnertes Datum das Jahr 1125 v. Chr., in dem die aus Ägypten vertriebenen Hirten sich in Griechenland festgesetzt haben sollen. Auf diese vermeintlich sicheren Anfangsdaten stützt Newton sein System, das zunächst nur eine mythisch-historische Chronologie sein wollte, aber naturgemäß sich zu einer Kritik der mythischen Überlieferung erweiterte. In der richtigen Erkenntnis seiner Unfähigkeit, die Basis seiner ganzen Untersuchung zu prüfen, scheint Newton seine Chronology of ancient kingdoms emended in seinen Mußestunden lediglich zu seinem eigenen Gebrauch verfaßt zu haben; aber er teilte das Manuskript seiner Freundin, der Prinzessin von Wales, und gleichzeitig dem Abbé Conti mit. Dieser verbreitete es weiter, und so ward es 1725 ohne Erlaubnis und selbst ohne Wissen des Autors im 7. Band von Prideaux' Histoire des Juifs veröffentlicht. Die Perfidie, mit der das fast kindliche Vertrauen Newtons gemißbraucht wurde, war um so größer, als man gleichzeitig eine Widerlegung seiner Ansichten veröffentlichte. Diese rührte von Fréret her, der zwar, ein Historiker und Mythologe (u. § 36) von Fach, den großen Naturforscher in der Beherrschung der antiken Zeugnisse so überragte, daß dessen Werk durch ihn in den Schatten gestellt wurde, der aber keine im wissenschaftlichen Sinn beweisenden Gründe gegen ihn vorbrachte. Als Akademiker und wenigstens damals auch als Mensch von der Unfehlbarkeit der biblischen Überlieferung überzeugt, begnügte sich Fréret in der Hauptsache damit, die von Newton teils übersehenen, teils weggedeuteten, teils als unerheblich bezeichneten Widersprüche seines Systems mit der biblischen Überlieferung hervorzuheben und Newtons Hypothese, deren Grundprinzip — die Zurückführung der allzu hohen überlieferten Zahlen — er als richtig zugab, so weit einzuschränken, daß die Widersprüche mit den Ansetzungen der Kirche wie er meinte, vollkommen verschwanden. Schon dies sicherte Fréret bei seinen Zeitgenossen, namentlich bei der bibelgläubigen Majorität, einen großen Vorsprung; er hat das Signal zu einem allgemeinen Feldzug der Orthodoxie gegen den großen Physiker, der wohl gerade solchen Widerspruch am wenigsten erwartet hatte, gegeben.



Noch 1741 hielt der leidenschaftliche Bischof von Gloucester Warburton eine Widerlegung Newtons für notwendig. Die lebhafte Polemik, welche die indiskrete französische Veröffentlichung hervorgerufen hatte, veranlaßte schließlich Newtons Neffen, ein Jahr nach dessen Tode die durch Auslassungen und Übersetzungsfehler verunstaltete Chronology seines Oheims in authentischer Gestalt herauszugeben.

Cumberlands Werk wurde nach dem Tode des Verfassers unter dem Titel *Sanchuniathos Phoenician History translated from the first book of Eusebius de Praeparatione Evangelica* veröffentlicht von dem Chaplain Squier Payne 1720. Im Text ist die Übersetzung zitiert: R. Cumberlands Doct. Theol. | und Bischofs zu Peterborough | Phönicische Historie | des | Sanchoniathons | aus dem 1sten Buche des Eusebius | *de praeparatione evangelica* | übersezzet | nebst einer Fortsezzung des Sanchoniathons | durch des | Eratosthenes von Cyrene Canon, | mit Historischen und Chronologischen | Anmerkungen erläutert, || und einer Vorrede | . . . . . | . . herausgegeben | von | S. Payne A. Mag. Rector zu Barnack. | . . . übersezzet . . . | . . | Johann Philipp Cassell. Pr. Magdeburg 1755. — Aus der Polemik über die Geschichtlichkeit der Einnahme Troias seien erwähnt: Cornelii Siebex *Icti,* | *historiarum, Eloquentiae et Linguae Graecae in Academia* | *Gelro Zutphanica Professoris Ordinarii,* | *sermo academicus* | *pro Troja capta* | *oppositus* | *Dionis Chrysostomi* | *orationi ὑπὲρ τοῦ Ἰλίου μὴ ἁλῶναι.* | *a. d. 25 Septembris cum publice Homerum* | *exponere inciperet.* Leiden 1727; Erich P. Kjellin, *De veritate excidii Troiani contra Dionem Chrysostomum aliosque.* Diss. Upsala 1724. — Frérets Aufsatz gegen Newton wurde von seinem Nachfolger in der Akademie, Bougainville, 1753 neu herausgegeben und später als *Premières observations sur la Chronologie de M. Newton* und *Nouvelles observations sur la chronol. de M. Newton* in Frérets *Oeuvres compl.* VII (1796 1 ff.), VIII 1 ff. abgedruckt. — Warburtons Angriff auf Newton steht in der Göttlichen Sendung Mosis II 323 der Übersetzung von Schmidt.

34. Inzwischen hatte die **Académie des inscriptions et belles Lettres** seit ihrer Reorganisation (1701) auf dem von ihr damals besonders gepflegten Gebiet der Religionsgeschichte eine Zeitlang — in gewissem Sinne wenigstens — die Führung übernommen. Sie konnte es um so eher, da eben damals Paris die Zentralstätte für das Studium aller morgenländischen Sprachen mit Ausnahme des Hebräischen war; die hervorragendsten Orientalisten gehörten jener Akademie selbst an, und teils von ihnen, teils aber auch von den klassischen Philologen der Akademie wurden die religiösen Lehren und Einrichtungen des Ostens gründlich untersucht. Mehr noch als durch direkte Hinweise auf parallele Erscheinungen des griechischen Kultus und Mythos sind diese Studien auch für deren Erforschung mittelbar dadurch wichtig geworden, daß sie den religionsgeschichtlichen Horizont erweiterten: nur so konnte die falsche Vorstellung von dem Verhältnis der jüdischen zur griechischen Überlieferung allmählich überwunden werden. Einzelne Gleichsetzungen griechischer und orientalischer Götter und Heroen wurden natürlich auch fernerhin aufgestellt, z. B. in einem akademischen Aufsatz über die Pataiken von Henri Morin (geb. 1655 zu St. Pierre sur Dive als Sohn des reformierten Pfarrers Étienne Morin, gest. als Katholik 16. 7. 1728 zu Caen) und namentlich von den beiden Fourmonts. Der ältere, Étienne (geb. 23. 6. 1683 zu Herbelay nahe St. Denis, gest. 19. 12. 1745), von den Zeitgenossen als Orientalist geschätzt, leitet 1714 die griechischen Hadesvorstellungen aus Ägypten her. In den Réflexions critiques vergleicht er mit griechischen Mythen, die im zweiten Buch besonders ausführlich behandelt werden, auch afrikanische und orientalische, besonders biblische und gewinnt, indem er die abweichenden Überlieferungen möglichst ausgleicht, mit Hilfe phantastischer Etymologien eine sonderbare Urgeschichte. — Étiennes jüngerer Bruder, der Abbé Michel Fourmont (geb. 28. 9. 1690



in Herbelay, gest. 5. 2. 1746), der zelotische Zerstörer des amyklaiischen Apollontempels, auch der Inschriftenfälschung bezichtigt, hat ebenfalls der Akademie die Gleichheit der griechischen und biblischen Überlieferung durch gewagte Etymologien zu erweisen versucht. Vor seinen Deutungskunststücken verschwinden nicht allein alle Verschiedenheiten innerhalb der klassischen Überlieferung — gegenüber der Unterscheidung der Alten will er die Identität der 5 Hermes (Mém. VII 1 ff. vom 14. 5. 1726) und der 7 Aphroditen (ebd. 14ff. vom 5. 9. 1726) nachweisen —, sondern es wird gelegentlich nach dem allerdings nicht ausgesprochenen Grundsatz verfahren, daß alles allem gleich sein könne. Allein im ganzen wurde die Akademie von einer so einseitig euhemeristischen Mythenvergleichung schon durch den Einfluß der Orientalisten in ihrer Mitte bewahrt. — Trotz dieses Vorsprungs hat sie freilich während der ersten acht Jahrzehnte des XVIII. Jahrhunderts unter den zahlreichen Mitgliedern, die auf dem Gebiete der antiken Religionsgeschichte tätig waren, keinen ganz bedeutenden Forscher, ja — abgesehen von Fréret und de Brosses — eigentlich überhaupt keinen Forscher zu den Ihrigen gezählt. Bei der Aufnahme wurde wenigstens in der ersten Zeit nach der Reorganisation mehr Wert auf geschmackvolle Form als auf gründliche Untersuchung gelegt. Zahlreiche Mitglieder waren Geistliche, Abbés ohne Kirchenamt, und Orthodoxie war stillschweigende Aufnahmebedingung; allerdings trug man in der Regel das Selbstverständliche nicht zur Schau, gute Sitte kam hier dem aufgeklärten Zeitgeist entgegen. So wenig als gegen die kirchliche lehnen sich die Akademiker für gewöhnlich gegen wissenschaftliche Autoritäten auf: über den Verhandlungen lagert eine angenehme, kühle Atmosphäre, die freilich dem Gedeihen neuer, kühner Gedanken natürlich nicht günstig war. Aber ebendeshalb geben die Schriften dieser Gesellschaft, die Histoire de l'Académie und die Mémoires tirez des Régistres, ein im ganzen getreues Bild von den die Zeit bewegenden Ideen, deren extreme Konsequenzen freilich hier meist verschwinden. Auf dem Gebiete der griechisch-römischen Religionsgeschichte lassen sich die divergierenden Tendenzen in zwei Gruppen zusammenfassen, die sich ungefähr auch zeitlich sondern. Zunächst überwiegt die sogenannte euhemeristische oder pragmatisierende Mythendeutung; ihr Hauptvertreter ist Banier. In Fréret, an den sich allmählich die Fähigsten unter den Jüngeren anschließen, sehen wir den Übergang zur zweiten Richtung sich vollziehen, welche den historischen Wert des Mythos auf andere Weise als durch rationalistische Erklärung der mythischen Begebenheiten als wirklicher Tatsachen zu gewinnen sucht. Der ersten dieser Richtungen konnte auch der Gläubige unbedenklich folgen, und da Aufklärung das Losungswort der Zeit war und es von Aufklärung zu zeugen schien, auch im Mythos die Vernunft zu suchen, so war die Akademie, in der sich Rationalismus und Rechtgläubigkeit so eigenartig verbanden, eine Stätte, welche solchen Bestrebungen besonders günstig war. Schon 1683 hatte der ebenso gelehrte wie in seinen Konsequenzen rücksichtslose Arzt Antonius von Dale (geb. 8. 11. 1638 zu Harlem, gest. als Arzt des Krankenhauses ebd. 28. 11. 1708) in seinen zwei Abhandlungen De oraculis ethnicorum den Glauben an die Wahrhaftigkeit der heidnischen Orakel zerstört und damit der alten Vorstellung, daß die antiken Mythen verhüllte oder entstellte ewige Wahrheiten enthielten, ihre stärkste Stütze entzogen; und seine Ansichten waren durch den bequemer lesbaren, freilich auch abschwächenden Auszug, den Bernard le Bovier de Fontenelle (geb. 11. 2. 1657, gest. 9. 1. 1757 zu Paris) unter

dem Titel Histoire des oracles (Par. 1686) veröffentlichte, sogar bis in die Kreise der akademischen Dilettanten gedrungen. Zwar hatte die Orthodoxie sie anfangs bekämpft, aber sie hatte bald eingesehen, daß sie hier, ohne etwas von ihren Grundsätzen zu opfern, nachgeben und modern sein könne. Im Jahre 1717 finden wir in den Schriften der Akademie eine Reihe von Abhandlungen, in denen alle heidnischen Wunder als auf Täuschung oder Irrtum beruhend verworfen werden. Sie rühren teils von dem damals jungen Nicolas Fréret (unten § 36), teils (Mém. IV 399 ff.) von dem Abbé Antoine Anselme (geb. 13. 1. 1652 zu Isle Jourdain in der Grafschaft Armagnac, Associé der Akademie 1710—1724, gest. 8. 8. 1737 in der Abtei St. Sever) her. Fielen aber die Wunderberichte, so konnte man, mußte man sogar die Überlieferung überhaupt bekritteln. In der Tat weisen die beiden Veröffentlichungen der Akademie, die Histoire und die Mémoires, in den Jahren 1722—1725 eine für diese ruhige Gesellschaft ziemlich erregte Kontroverse über die Glaubwürdigkeit der mythischen Vorgeschichte Griechenlands und Roms auf. Während diese noch von Sallier (geb. 4. 4. 1685 in Saulieu, Côte d'Or, gest. 9. 6. 1761 in Paris) unkritisch verteidigt wird (Mém. VI. 30 vom 30. 4. 1723; 52 vom 12. 2. 1724; 115 vom 10. 4. 1725; 135 vom 8. 5. 1725), steht Fréret (ebd. 146 vom 17. 3. 1724) schon auf einem vermittelnden Standpunkt, demselben, den 100 Jahr später Niebuhr und O. Müller vertraten: er sieht als Quelle der ältesten Überlieferung Gedichte historischen Inhalts an, bei denen er freilich noch nicht an Volkslieder denkt. Weiter geht Louis-Jean Lévesque de Pouilly (geb. in Reims 1691, gest. 4. 3. 1750). Auch er findet zwar in einzelnen Sagen, z. B. denen von den Amazonen, von Minos, vom Troischen Krieg einen historischen Kern, bestreitet aber die Zuverlässigkeit der Sage im allgemeinen (Mém. VI 71 ff. vom 22. 12. 1724; vgl. 14 vom 15. 12. 1722). Einen ähnlichen Standpunkt nimmt später sein Bruder Jean Lévesque de Burigny (geb. zu Reims 1692, gest. zu Paris 1785) ein, der in dem Vortrag über die sagenhaften Anfänge der Völker (Hist. XXIX 35 vom 15. 1. 1760), ohne positive Ergebnisse zu gewinnen, den Mythos als eine zwar in den Grundtatsachen richtige, aber infolge zahlreicher Ausschmückungen für die Geschichtschreibung kaum brauchbare Erinnerung an wirkliche Begebenheiten hinstellt und in diesem Sinn z. B. den Helenamythos behandelt (Hist. XXIX 45 ff. vom 19. 6. 1759). Wenn der abtrünnige Jesuitenzögling Louis de Jouard Seigneur de la Nauze (geb. zu Villeneuve d'Agénois in Guyenne 27. 3. 1696, seit 1729 Mitglied der Akademie, gest. Anfang Mai 1783) für die Geschichtlichkeit der Leandersage eintritt (Mém. VII 240 ff. vom 14. 2. 1730), wenn der Abbé Nicolas Gédoyn (geb. in Orleans 17. 6. 1667, gest. auf Schloß Font Pertuis 10. 8. 1744), der Pausaniasübersetzer, historische Elemente des Daidalosmythos herausschälen will (Mém. IX 177 vom 10. 6. 1732), wenn Hardion die Geschichte des Hirten Daphnis pragmatisiert, in der Liebe der Artemis nur eine Bezeichnung seiner Jagdleidenschaft und in der Rache Aphrodites eine Andeutung späterer Ausschweifungen sieht (Mém. VI 459 vom 16. 4. 1718), so erinnert das zwar äußerlich an manche Untersuchungen des vorhergehenden Jahrhunderts, aber der rationalistische Zeitgeist hat doch merkbar Ton und Tendenz verändert. Selbst wo die im ganzen jetzt überwundenen Ansichten noch auftreten, mit denen man einst das Heidentum erklären zu können geglaubt hatte, wie bei dem Abbé Louis François de Fontenu (geb. auf Schloß Lilledon en Gâtinois 16. 10. 1667, seit 1716 Associé der Akademie, gest.

3. 9. 1759), der für die Anbetung des einen geoffenbarten Gottes auch innerhalb des Heidentums eintritt (Hist. V 15), oder bei Anselme (s. o.), der (Mém. IV 560 vom 3. 12. 1715) erweisen will, daß die Athener mit ihrem 'unbekannten' Gott wirklich den wahren meinten, zeigt doch die Beweisführung, daß ein leiser Lufthauch des Zweifels sich selbst in der dumpfen Kirchenluft dieses Kreises zu regen beginnt.

Über Étienne Fourmont vgl. *Hist.* XVIII 413. Sein Hauptwerk ist betitelt: *Reflexions | critiques | sur les histoires | des anciens peuples Chaldéens, Hébreux, Phéniciens, | Égyptiens, Grecs, etc, jusqu'au tems de Cyrus, | en trois livres | ... par Mr. Fourmont l'aîné professeur en langue Arabe* ... Paris 1735. 2 Bde. 4°. Über Michel Fourmont vgl. *Hist.* XVIII 432, über Ant. Anselme ebd. XIV 285. Von Lévesque de Burigny kommen noch in Betracht: *Histoire | de la | philosophie | payenne | ou sentimens des | philosophes | et des peuples payens | les plus celèbres | sur Dieu, sur l'âme et sur les devoirs de l'homme* (Haag 1724. 2 Bde. 16°), eine unreife Jugendarbeit, die in der zweiten unter dem Titel *Théologie payenne* erschienenen Aufl. (1754) verbessert sein soll; '*Mém. sur le respect, que les Romains avoient pour la Religion; dans lequel on examine jusqu'à quel degré de licence la tolérance étoit portée à Rome.* (*Hist.* XXXIV 110). Die Arbeit *Sur les livres sacrés des Peuples profanes* (Nov. 1756; *Hist. AIBL* XXVII 79) berücksichtigt die Griechen nicht. — Über De la Nauze vgl. *Hist.* XL 232, über Gédoyn ebd. XVIII 399 ff., über Fontenu ebd. XXIX 349.

35. Der Abbé **Antoine Banier** (geb. 2. 11. 1673 zu Dalet in der Auvergne, seit 1713 Mitglied der Akademie, gest. Novemb. 1741) ist, weil er den die Zeit beherrschenden Rationalismus in zahlreichen vielgelesenen Schriften verfocht, von den Zeitgenossen höchlich gepriesen und von der Nachwelt streng gerichtet worden. Zu den Veröffentlichungen der Akademie hat keines der Mitglieder so viele religionsgeschichtliche Abhandlungen beigesteuert wie er; er hat auch mit Mascrier einen neuen Text für die Tafeln geschrieben, die Picart für Bernards Cérémonies et Coutumes religieuses (Paris 1741 7 Vol.) geliefert hatte. Aber er plante Größeres: ein unter seiner Leitung aber unter Beihilfe der übrigen Akademiker und gleichsam unter den Auspizien der Akademie verfaßtes Werk über die antike Mythologie, das auch die chaldäischen, phönizischen, ägyptischen, indischen und chinesischen Gottesvorstellungen berücksichtigen sollte. Nachdem er in den Jahren 1734—1736 seinen Plan und seine euhemeristischen Grundanschauungen in zahlreichen Abhandlungen entwickelt und sich der Zustimmung der Akademie vergewissert hatte (Hist. AIBL XII 9), begann er mit der Ausführung; allein so, wie er es beabsichtigt hatte, ist das Werk nicht zustande gekommen, weil er bald nachher starb und in der Akademie unter Frérets Einfluß ein anderer Geist herrschend wurde. Als Ersatz können aber die letzten Ausgaben seines Hauptwerkes, der einst vielgelesenen 'Geschichtlichen Erklärung der Mythen', dienen, das er kurz vor seinem Tode zu einer ausführlichen Darstellung des gesamten antiken Heidentums erweitert hatte. Der erste der drei Bände enthält die chaldäische, phönizische, griechische und chinesische Theogonie, dann den ganzen Kultus, den Aberglauben, die Theorien der Philosophen über die Götter, endlich die Darstellung der orientalischen Götterlehre. Der zweite Band ist für die griechischen, römischen, gallischen und germanischen Götter, der letzte für die Heroensage bestimmt. Ein so umfangreiches Gebiet konnte schon damals nicht mehr von einem einzelnen gründlich bearbeitet werden, aber auch niedrige Erwartungen, mit denen man in dieser Beziehung an das Werk herantritt, werden enttäuscht. An vielen Stellen schöpft Banier offenbar nicht aus den Quellen selbst, son-

dern aus modernen Bearbeitungen, und die in den Namen unterlaufenden Fehler lassen es als zweifelhaft erscheinen, ob er überhaupt imstande war, einen griechischen Schriftsteller wirklich zu verstehen. Dagegen ist er nicht ganz so einseitig, wie er gewöhnlich hingestellt wird. Dem weiten Umfang des behandelten Gebietes entspricht auch — in gewissem Sinn wenigstens — ein geschulter Blick, der ihn zwar nicht befähigt, Neues zu finden, aber doch vor all zu großen Übertreibungen bewahrt. Der Gleichsetzung griechischer und biblischer Gestalten steht er zwar nicht durchaus feindlich gegenüber (vgl. Hist. XII 15); er nimmt z. B. außer den von Cicero unterschiedenen Vulkanen noch einen, der dem Tubalkain entsprechen soll, an. Er erklärt griechische Namen aus dem Semitischen, glaubt z. B., daß Hund und Ziege dem Asklepios geweiht sind, weil der Name des Gottes aus עז 'Ziege' und כלב 'Hund' zusammengesetzt sei; er vermutet, daß zahlreiche phoinikische und ägyptische Kolonisten die Kulte ihrer Heimat und ihre ganze, z. T. mit der jüdischen übereinstimmende Überlieferung nach Griechenland mitbrachten, ja er glaubt sogar an den phoinikischen Ursprung gallischer Göttinnen, wie der Matres, um deren Erforschung er sich übrigens insofern ein Verdienst erworben hat, als er mit zuerst ihre Beinamen auf die Lokalität ihrer Verehrung bezogen hat (Mém. VII 34 ff. vom 16. 6. 1730). Daß Kircher einige griechische Mythen richtig aus dem Mißverständnis von Hieroglyphen, daß Bochart und Leclerc einige andere mit Glück aus dem Doppelsinn phoinikischer Worte erklärt haben (Hist. XII 15ff.), gesteht er zu. Aber die Forderung, daß die griechische Mythologie im ganzen mit der orientalischen und insbesondere der hebräischen auszugleichen sei, lehnt er grundsätzlich ab. Ebensowenig tritt er einseitig für die Geschichtlichkeit des Mythos ein, er erkennt vielmehr ausdrücklich neben einer überwiegenden Masse historischer Mythen eine nicht ganz geringe Anzahl an, die wie die Okeanossage physische oder wie die Mythen von Poros und Penia oder von Narkissos moralische Wahrheiten enthalten oder auch wie die milesischen Erzählungen und die Sybaritika zum bloßen Vergnügen erfunden sind. Er entzieht sich auch nicht der ihm unbequemen Konsequenz, mit der er sich dann freilich allzuleicht abfindet, daß Homer und Hesiod, wenn sie von den ältesten Begebenheiten des menschlichen Geschlechtes erzählen, uralte Aufzeichnungen oder wenigstens getreu künstlerische Nachbildungen vor sich gehabt haben müssen, die erst durch sie verdrängt wurden. Nach diesen prinzipiellen Zugeständnissen verfährt er dann freilich im einzelnen recht willkürlich. Der kinderverschlingende Kronos ist ihm ein Tyrann, der seine Untertanen dem Aberglauben opfert; Zeus ein polygamischer Sultan, dessen Kinder als Göttersöhne galten. Die Sage von Hephaistos' Herabschleuderung durch Zeus soll sich aus der Mißgestalt des ersteren entwickelt haben.

Über Banier vgl. z. B. *Éloge de M. B. par M. Boze Hist. AIBL* XVI 299; Septchênes *Essay* II 185. Sein Hauptwerk ist die *Explication historique des fables, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'Histoire ancienne et où l'on rapporte les Époques des Héros et des principaux Événements, dont il est fait mention par Mr. l'Abbé B(anier):* Haag I 1713, II 1714. 12°. Die zweite Aufl. (5 Vol. 12°. Paris 1715) ist eigentlich ein neues Werk, auch in formaler Beziehung: an die Stelle der Einteilung in Bücher und Kapitel tritt die in 25 Dialoge, in denen sich Éliante — eine Idealisierung der Frau seines Zöglings, des jüngeren Du Metz — mit Théophile unterredet. Wieder ganz umgearbeitet ist die dritte Auflage, die den Titel führt *La mythologie et les Fables expliquées par l'histoire.* (3 Bde. 4°. Paris 1738/40.) Eine vierte Ausgabe soll unter demselben Titel in 8 Bd. 12° in Paris 1764 erschienen sein. Eine deutsche Übersetzung wurde von Johann Adolf Schlegel unter dem Titel 'Anton Baniers Mitgliedes

der Akademie der Inschriften und schönen Wissenschaften Erläuterungen der Götterlehre und Fabeln aus der Geschichte' I, Leipzig 1754 begonnen; Bd. II von Joh. Adolf und Johann August Schlegel erschien ebd. 1756, Bd. III u. IV von Joh. Adolf Schlegel und Johann Matthias Schröckh 1764 und 1765; Bd. V von Schröckh 1766. Von Baniers zahlreichen akademischen Abhandlungen seien hervorgehoben *Sur l'Origine du culte que les Égyptiens rendoient aux animaux* (21. 4. 1716, *Mém. AIBL* III 84f.); *Histoire du culte d'Adonis* (14. 12. 1717, ebd. 98ff.); *Sur Typhon* (19. 2. 1717, ebd. 116); *Le palais de Caron ou le labyrinthe d'Égypte* (1718, *Hist. AIBL* V. 245); *Remarques sur les Baetyles et sur les Statues de Cybèle* (1722, *Hist.* V 241). S. auch unten (§ 45). — Die mythologisch wichtigsten Aufsätze von Jean Leclerc (Le Clerc, geb. in Genf 1657, gest. 8. 1. 1736 in Amsterdam) stehen in der *Bibliothèque universelle* I 247; III 7; VI 47; vgl. über diesen auch als Bibelkritiker bedeutenden Forscher Septehènes II 190.

36. **Nicolas Fréret** (geb. 15. 2. 1688 in Paris, gest. 8. 3. 1749) ist der größere Erbe von Baniers Macht. Während dieser gerade im rechten Augenblick starb, um nicht zu erleben, daß seine von der Akademie kurz zuvor gebilligten mythologischen Ansichten von ihr wieder verworfen wurden, erstreckt sich Frérets Einfluß auf die Akademie bedeutend über seinen Tod hinaus. Am 8. 1. 1743 zu ihrem Sekretär ernannt, hat er sich ganz in ihren Dienst gestellt und außerhalb ihrer Veröffentlichungen nur wenig publiziert; innerlich aber gehört er nicht ganz in ihren Kreis. In den von ihm selbst veröffentlichten Arbeiten trägt er freilich bei schicklicher Gelegenheit eine maßvolle Orthodoxie zur Schau, und die nach seinem Tode unter seinem Namen erschienenen kritischen Schriften werden jetzt gewöhnlich als Fälschungen von Holbach, Naigeon und Lagrange betrachtet So, wie sie gedruckt sind, können sie in der Tat nicht von Fréret herrühren; schon der in dieser Frage kompetente Voltaire wies auf die Unterschiede des Stiles hin. Andererseits berühren sich aber die untergeschobenen Schriften in einzelnen Gedanken mit einigen der letzten Arbeiten Frérets, und diese Übereinstimmungen treten äußerlich so wenig hervor, daß der sonst naheliegende Gedanke einer berechneten Täuschung schwerlich aufrechterhalten werden kann. Eher ist anzunehmen, daß Fréret selbst die Konsequenzen seiner späteren Anschauungen in gelegentlichen Gesprächen äußerte oder für sich skizzierte, und daß diese nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Mitteilungen zufällig in die Hände von Leuten fielen, welche in ihnen eine starke Waffe im Kampf gegen die rechtgläubige Akademie erkannten und sie zu diesem Zwecke wirkungsvoll zurechtstutzten. Als Zeugnisse für Frérets Ansichten sind unter diesen Umständen die posthumen Schriften nicht zu verwenden; aber selbst, wenn sie gänzlich gefälscht sein sollten, scheint nicht bloß die Berühmtheit seines Namens Ursache zu sein, daß dieser davor gesetzt wurde. Diese Verbergung eigener Ansichten kann wie die Mitwirkung in der häßlichen Angelegenheit der Chronology Newtons (o. § 33) ihn als Menschen und als Forscher in ein etwas bedenkliches Licht zu stellen scheinen; allein, wenn man nicht gerade den höchsten Maßstab an ihn legt — und der ist dem fleißigen und vorsichtigen, aber keineswegs genialen Mann gegenüber nicht am Orte —, kann man doch zu einer wohlwollenderen Beurteilung seines Verfahrens gelangen. In einer Entwickelung, deren Langsamkeit zwar von der Frühreife seiner Jugend absticht, aber sich aus der schweren Last seiner Gelehrsamkeit erklärt, hatte er sich schließlich zu Ansichten durchgerungen, welche die völlige Verwerfung der früheren kirchlichen Vorstellungen über die Entstehung des Heidentums vielleicht bei ihm selbst, jedenfalls aber bei jedem unbefangen Urteilenden unmittelbar nach sich ziehen

mußten. Daß er diesen Schluß nicht ausgesprochen hat, dürfen auch diejenigen, welche selbst von jeder Nachgiebigkeit gegen herrschende Vorstellungen frei zu sein glauben, ihm billigerweise nicht als Heuchelei anrechnen, da der vorsichtige Forscher eher durch Mißtrauen in seine Ergebnisse als durch äußere Rücksichten bestimmt wurde. Daß die Hinweise auf seine Rechtgläubigkeit in seinen späteren Schriften unbestimmter und seltener werden, scheint zu beweisen, daß er sich wie von anderen Vorurteilen, z. B. dem Euhemerismus, so auch von der kirchlichen Befangenheit nur langsam freimachte. Den krassen Übertreibungen der Orthodoxie, z. B. der Vorstellung, daß Dämonen die Wunder des Heidentums verrichtet haben, ist er übrigens schon in seinen früheren Aufsätzen (z. B. Mém. IV 411 von 1. 2. 1717 = Oeuvres I 157) entgegengetreten. Auch erschienen seine Untersuchungen nicht in seinem, sondern in der Akademie Namen: um so mehr Grund hatte er, eigene Ansichten nicht hervorzuheben, die er als von der Mehrheit seiner Kollegen bekämpft wußte. Trotzdem hat er auf dem nicht ganz kleinen Gebiet, das ihm diese Schranken offen ließen, mehr geleistet als irgendein anderes Mitglied der Akademie. Das Aufklärungszeitalter barg in sich viele Gedanken, die sich in der Folge als sehr fruchtbar erweisen sollten; Fréret hat keinen von ihnen zuerst ausgesprochen — wenn er seine Vorgänger nicht nennt, also diese Ideen als sein Eigentum zu bezeichnen scheint, so hat er sich selbst getäuscht —; aber er hat sie zuerst aus dem Gebiet der freien Spekulation in die exakte Forschung hinübergeführt und sie auf die Basis eines ebenso ausgedehnten wie gründlichen Wissens gestellt. Er untersucht die einzelnen Kulte und Mythen als einer der ersten mit dem Gedanken, daß die Geschichte der Religion ein wichtiges Mittel ist, die Gesetze des menschlichen Geistes zu begreifen; er ahnt auch schon, daß die Religion nur aus ihrer Geschichte verstanden werden kann. Deshalb legt er den größten Wert auf die Entwickelung der von ihm untersuchten Vorstellungen und ist insofern ein verfrühter Vorläufer der historischen Schule. Ebendeshalb steht er im Gegensatz zum platten Rationalismus seiner Zeit. Er weiß, daß der griechische Mythos nicht eine einheitliche Masse, sondern aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen, willkürlichen Gebilden der frei schaffenden Phantasie, Trümmern philosophischer Lehren und oft ganz entstellten Erinnerungen an wirkliche Begebenheiten bunt gemischt ist (Oeuvres XVII 146 ff.), und daß die einzelnen Vorstellungen sich auch deshalb widersprechen müssen, weil sie an sehr verschiedenen Stellen Griechenlands entstanden und teilweis aus dem Orient, aus Phrygien, Phönizien, Ägypten übernommen sind (ebd. 158). Seiner Ansicht nach hatten die ältesten Bewohner Griechenlands, die er für eine den Slaven ähnliche Bevölkerung hält, keine anderen religiösen Vorstellungen als die allen Völkern eingeborenen von der Unsterblichkeit der Seele (Hist. AIBL XXI 11 ff.); dann aber sollen Zuwanderer orientalische Religionsvorstellungen, deren gemeinsame Grundlage kosmogonische Spekulationen bildeten, zugeführt haben. Inachos brachte nach Fréret aus Libyen den Poseidon, Kekrops aus Ägypten den Zeus und die Athena, Danaos ebendorther die Demeter, endlich Kadmos aus Phönizien den Kronos und die Hera, aber auch den eigentlich ägyptischen Osiris-Bakchos. Alle diese Kulte und Kultvorstellungen sollen aber später vermengt sein, weil jede Priesterschaft das natürliche Bestreben und bei der Geheimhaltung der wichtigsten Kulte auch die Möglichkeit hatte, ihrer Gottheit die Funktionen aller übrigen zuzuschreiben. Daß er sich hiermit in einen Gegensatz gegen die bis



dahin herrschende Auffassung stellte, kommt Fréret allerdings erst allmählich und überhaupt nur so weit zum Bewußtsein, als es sich um die Zurückweisung des einseitigen Euhemerismus handelt (z. B. Oeuvres XVII 144 f.; 250 f.), den er für vernunftwidrig und auch mit den Zeugnissen im Widerspruch stehend hält (Hist. AIBL XXI 28); und in der Tat waren solche Gedanken gelegentlich auch schon früher ausgesprochen worden. Aber Fréret ist der erste, der die Schwierigkeit der mythologischen Probleme deutlich erfaßt hat. Er geht daher gründlicher und vorsichtiger zu Werke als die meisten seiner Vorgänger. Schon in seiner Jugend hatte er ein großes mythologisches Lexikon begonnen; wenn er weder diesen Plan ausgeführt noch irgendein anderes systematisches Werk über Mythologie verfaßt, sondern nur in Monographien seine Ansichten niedergelegt hat, so ist der Grund davon hauptsächlich in der Einsicht zu suchen, daß die Aufgabe, wie er sie faßte, mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln noch nicht zu lösen sei. In seinen reifsten Schriften beherrscht er nicht nur den seiner Zeit zugänglichen Stoff, wenigstens die literarische Überlieferung, fast lückenlos, sondern er versucht auch, in die damals noch fast unbekannten Nachbargebiete, in die keltische und germanische Mythenwelt, einzudringen (Oeuvres XVIII 166 ff.), und die ihm hier wie in den orientalischen Überlieferungen aufstoßenden Analogien verleiten ihn nur selten zu unbedachten Gleichsetzungen. Alle diese Verdienste sind aber freilich wie die auch der Besten unter seinen mitstrebenden Zeitgenossen wesentlich negativ; bei seinen eigenen Versuchen tastete er im Dunkeln. Er generalisiert vorschnell gefundene Ergebnisse und trachtet unbewußt danach, die unendliche Fülle der Mythen, die sich z. B. auf theogonischem Gebiet zeigt, auf einzelne wenige zurückzuführen. Der ihm allerdings nicht ganz eigene, aber doch von ihm zum erstenmal systematisch durchgeführte Grundgedanke ist zwar in der Folgezeit sehr oft wieder aufgenommen worden, aber darum nicht minder unglücklich. Fréret glaubt, daß in den historischen Bestandteilen des Mythos nicht sowohl die Erinnerung an große Begebenheiten als vielmehr an Kulturzustände und kulturgeschichtlich wichtige Begebenheiten erhalten sei. Die Bakchosmythen werden auf die Weinkultur (Oeuvres XVII 288), mehrere Sagen, in denen Rosse oder ähnliche Wesen, z. B. Kentauren, vorkommen, werden auf die 'Rosse des Meeres', die Schiffe, bezogen (Hist. AIBL VII 37 ff. vom Jahr 1729; Oeuvres XVIII 78 ff.). Vor allen Dingen sieht er aber in den Göttergeschichten die Geschichte des Kultus (Oeuvres XVII 155 f.). Ebenfalls verkehrt sind seine an den Schluß der ersten Periode fallenden Versuche, die Chronologie der Mythen festzustellen; zwischen den herrschenden Ansichten und den die mythischen Begebenheiten, wie er meint, zu weit herabrückenden Ansetzungen Newtons (o. § 33) sucht er eine mittlere Linie, auf der die biblische Chronologie noch bestehen kann. Überhaupt ist er phantastischen Extremen abgeneigt. Aus diesem Grund möchte er auch die mythischen Völker, in denen reine Erfindungen zu sehen er sich schwer entschließt, in die Nähe Griechenlands rücken. Die Hyperboreier, die Gédoyn zwischen das Schwarze und das Asowsche Meer, Banier an die Phasismündung versetzt hatte, sind ihm Makedonier, die nördlich vom Boros wohnen (Hist. AIBL XVIII 192 ff.). Es leuchtet ein, daß ein Forscher von solchen wissenschaftlichen Neigungen bestenfalls Irrtümer vermeiden, aber nicht als der Bahnbrecher, für den er von seinen Landsleuten z. T. gehalten worden ist, wirken kann.

Vgl. Frérets *Éloge, Histoire AIBL* XXIII 314 ff. Die Zitate des Textes beziehen sich teils auf die von Leclerc de Septchênes veranstaltete, aber erst mehrere Jahre nach dessen Tod (1796 in Paris. 20 Bde. 12°) erschienene Gesamtausgabe der *Oeuvres*, in der die religionsgeschichtlichen Untersuchungen Band XVI—XX füllen, teils auf die Originalpublikationen der Akademie. Ein Verzeichnis der religionsgeschichtlichen Schriften Frérets ist in den *Mém. AIBL* XVI 1850 264 ff. enthalten. Die wichtigsten davon sind: *Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitans de la Grèce.* (*Hist. AIBL* XXI 7 zusammenfassender Bericht über viele in den Jahren 1746/7 gehaltene Vorträge); *Observations sur l'histoire des Amazones* (*Mém. AIBL* XXI 106 ff. 15. 11. 1748); *Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur Mythologie* (*Hist. AIBL* XXIII 17; *Oeuvres* XVII 69 ff.); *Observations sur les oracles rendus par les âmes des morts* (*Mém. AIBL* XXIII 174; *Oeuvres* XVII 163 ff.); *Observations sur les recueils de prédictions écrites qui portoient le nom de Musée, de Bacis et de la Sibylle* (*Mém.* XXIII 187; *Oeuvres* XVII 192 ff.); *Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs* (*Mém. AIBL* XXIII 242; *Oeuvres* XVII 250); *Recherches pour servir à l'histoire des Cyclopes, des Dactyles, des Telchines, des Curètes, des Corybantes et des Cabires* (*Hist. AIBL* XXIII 27; XXVII 9; *Oeuvres* XVIII 1 ff.). Von den unter Frérets Namen nach seinem Tod erschienenen Schriften sind die wichtigsten *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (zuerst 1767. 8°) und *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (London o. J., ca. 1768). Beide Arbeiten sind in den *Oeuvres* Band XVIIII 1 ff. abgedruckt. Von ersterem Werk wird in den Briefen Voltaires an Damilaville vom Sommer 1766 öfters mit großer Bewunderung gesprochen. — Eine ausführliche, gründliche Erörterung der Echtheitsfrage gibt Walckenaer *Mém. AIBL* XVI 1850 253 ff., der Jacques André Naigeon (geb. 1738 in Dijon, gest. 28. 2. 1810) für den Fälscher hält; doch sind die hierfür angeführten Gründe nicht so überzeugend, als der Verf. glaubt. Schwerlich konnte eine solche Fälschung aus Frérets Gefangenschaft in der Bastille (26. 12. 1714—31. 3. 1715), die mit Voysins Schlag gegen die Jansenisten zusammenhängen mag, herausgesponnen werden.

37. Anhänger Frérets. Unter den Mitgliedern der Akademie steht Fréret am nächsten Louis François Joseph de la Barre (geb. zu Tournai 9. 3. 1688, seit 1727 Associé der Akademie, gest. 24.5. 1738). In den unvollendet gebliebenen Mémoires pour servir à l'histoire de la Religion de la Grèce, deren erste Abschnitte de la Barre kurz vor seinem Tode vortrug, die aber bei dem Vorherrschen von Baniers Einfluß so wenig Eindruck gemacht zu haben scheinen, daß sie nicht in die Schriften der Akademie aufgenommen wurden, und die erst Fréret veröffentlichen ließ (Mém. AIBL XVI 1 ff.; XVIII 1 ff.), ersetzt er gleich diesem den Euhemerismus durch die Annahme, daß in dem Göttermythos die Geschichte der griechischen Religion dargestellt sei. Man würde sogar über die Priorität zweifeln können, beriefe er sich nicht selbst für einen der Haupteinwände gegen den Euhemerismus, nämlich für den Gedanken, daß ein Seelenkult, wie ihn die Apotheose voraussetzt, ohne Götterkult ein Unding sei, ausdrücklich auf Fréret, mit dem er also über diese Fragen gesprochen zu haben scheint (Mém. AIBL XVI 62). Wie sich de la Barre, der im besten Mannesalter aus weitumfassenden Arbeiten herausgerissen wurde — er plante u. a. ein Lexikon der griechisch-römischen Altertümer —, im einzelnen die Entstehung der griechischen Religion dachte, ist aus dem Fragment nicht zu ersehen. — Mit ihm und mit Fréret berührt sich wenigstens im Ausgangspunkt seiner Hypothese der Abbé Foucher (geb. in Tours 1704, gest. in Paris 1748). Auch er glaubt, daß eine Vergötterung von Menschen erst möglich war, seitdem es Götter gab (Mém. XXXV 80); auch er sieht in der Mythologie ein aus mannigfaltigen Elementen bunt zusammengewürfeltes Gemengsel (ebd. XXXVI 295), dessen Hauptbestandteil, ägyptische theogonische



Vorstellungen, bei der Übernahme in Griechenland ganz verändert worden sei. Von diesen wenigstens damals diskutablen Sätzen ausgehend, verliert er sich aber bald in phantastische Hypothesen, die keinen Widerhall fanden und für die Entwickelung der mythologischen Wissenschaft auch als Symptom bedeutungslos sind.

Éloge von de la Barre s. *Hist. AIBL* XIV 308. Seine Hauptschriften sind *Mém. pour servir à l'histoire de la Religion de la Grèce.* I. *De l'Auteur de la Théogonie, et des Écrivains, qui ont passé pour être plus anciens qu' Homère et Hésiode* (*Mém. AIBL* XVI 1 ff.; Nov. 1737). II. *Des différens systèmes par lesquels on a essayé d'expliquer les anciennes fables* (ebd. 46 ff.; Jan. 1738). III. *Texte de la Théogonie d'Hésiode* (ebd. XVIII 1 ff.; März 1738). IV. *Observations générales sur la Théogonie, où l'on développe le plan* (ebd. 11). V. *Du Tartare, de l'Amour, de l'Éther et du Jour* (ebd. 28). VI. *De la Nuit, et de sa famille* (ebd. 39). — Fouchers *Recherches sur l'origine et la nature de l'Hellénisme* erschienen 1762 ff. in den *Mém. AIBL* XXXIV 435 ff.; XXXV 1 ff.; XXXVI 292 ff. Weitere Fortsetzungen (ebd. XXXVIII) beschäftigen sich mehr mit orientalischen und anderen Mythen als mit griechischen.

38. Charles de Brosses (geb. in Dijon 17. 2. 1709, gest. als Präsident des burgundischen Parlaments in Paris 17. 5. 1777), der Frérets Gedanken nach einer anderen Richtung weiterführte, ist im XVIII. Jahrhundert der einzige Altertumsforscher Frankreichs, dem es vergönnt war, jenem an Vielseitigkeit und Gründlichkeit der religionsgeschichtlichen Kenntnisse nahezukommen; an Klarheit und Folgerichtigkeit übertrifft er den Vorgänger. Aber indem er die Konsequenzen ausspricht, die wenigstens in den unzweifelhaft echten Schriften Frérets noch nicht gezogen sind, entfernt sich de Brosses schließlich ganz von den Vorstellungen, die seit Jahrzehnten in der Akademie geherrscht hatten, und diese verweigerte ihrem damals vielleicht bedeutendsten Mitgliede die Aufnahme seines grundlegenden religionsgeschichtlichen Werkes in ihre Schriften, so daß er sich veranlaßt sah, seine neuen Ansichten in einem besonderen, und zwar anonym und ohne Angabe des Druckorts erschienenen Werke zu veröffentlichen. Allerdings verrät sich eine Spur der früher in der Akademie herrschenden und noch von Foucher vertretenen Anschauung darin, daß eine Uroffenbarung angenommen wird; aber diese verliert alle Bedeutung für die Religionsgeschichte, da sie ganz erloschen gewesen sein soll, als die Menschen anfingen, sich eigene Gottesvorstellungen zu bilden, deren Verkehrtheit geradezu als eine Strafe für den vorhergegangenen gänzlichen Abfall von dem wahren Gott hingestellt wird. Die so gewonnene Möglichkeit, das Heidentum als einen rein menschlichen Vorgang wissenschaftlich zu begreifen, wird von de Brosses mit vollem Bewußtsein benutzt. Er verwirft sowohl die Allegorie als religionsbildendes Prinzip wie die Apotheose. Gegen jene erhebt er den negativen Einwand, daß sie sich nicht beweisen lasse, da man wie in den Wolken fast jede Gestalt, so in jedem Mythos fast jeden Gedanken ausgedrückt finden könne; daneben schwebt ihm aber auch, wie sich aus dem Grundgedanken des ganzen Buches ergibt, der positive Gegengrund vor, daß keine Brücke von der Allegorie zum Kultus führe. Den Euhemerismus bekämpft er mit ähnlichen Gründen wie Fréret, de la Barre und im Anfang seines Systemes Foucher, aber folgerichtiger. Indem jene leugneten, daß eine Vergötterung ohne den Glauben an Götter möglich sei, hatten sie den Gottesbegriff als einmal gegeben und fest bestimmt stillschweigend vorausgesetzt; und da der christliche Gottesbegriff doch offenbar nicht gemeint sein konnte, so beruhte die ganze Beweisführung auf der allerdings nicht eingestandenen Voraussetzung, daß von jeher zwei Arten von Gottes-



vorstellungen, die heidnische und die monotheistische, obwohl im einzelnen der Entwickelung unterworfen, doch begrifflich streng unterschieden nebeneinander bestanden. De Brosses kann mit dieser Voraussetzung brechen, weil für ihn die Entwickelung der religiösen Ideen sich ganz so wie die aller anderen vollzieht. Er erkennt, was bis in die heutige Zeit hinein namentlich von Theologen immer wieder vergessen wird, daß Gott, grammatisch betrachtet, nicht Subjekt, d. h. nicht ein bestimmbares oder wenigstens als bestimmt gedachtes Wesen, sondern nur ein bestimmendes Prädikat sei, das im Laufe der Zeit sehr verschiedenartigen Wesen beigelegt wurde; er hütet sich daher vor dem Irrtum, die Vorstellungen, die eine, z. B. unsere Zeit sich von den als Gott bezeichneten Wesen machte, auf die Wesen zu übertragen, die zu anderer Zeit als Götter bezeichnet wurden. Indem er den logischen Fehler der bis dahin herrschenden Betrachtung aufdeckt, bei welcher das Heidentum nicht allein als falsch, sondern geradezu als unbegreiflich, als ein unlösbares Problem erscheinen mußte, gibt er dem bestimmenden Prädikat einen so geringen Inhalt und einen so weiten Umfang, daß es möglich wird, alle Religionsformen zu begreifen. Göttlichkeit bezeichnet ihm nichts anderes als die Begabung mit einer nicht begreiflichen Macht, die der Mensch, auch wenn sie ihm ursprünglich schädlich ist, durch gewisse Maßregeln oder durch sein Verhalten in seinen Dienst zu stellen hofft. Unwissenheit und Furcht sind demnach für de Brosses wie für einige andere Denker seiner Zeit, die in einem anderen Zusammenhang später besprochen werden müssen, obwohl sie etwas älter als de Brosses sind und ihm vielleicht diesen Gedanken zugeführt haben, die Haupttriebkräfte, welche die primitiven religiösen Begriffe oder doch die noch älteren Ideen, aus denen sie hervorgehen müssen, in Erscheinung treten lassen. Denn Anbetung und Verehrung, die gewöhnlich als wichtigste Äußerungen des religiösen Gefühls bezeichnet werden, sind nach de Brosses mit der primitiven Gottesvorstellung nicht notwendig und auch nicht ursprünglich verbunden; erst nachträglich läßt die Furcht vor der vermeintlichen Macht des Gottes solche Empfindungen aufkommen. Jene Macht wird zuerst in sinnlichen Gegenständen gesucht; dieser Zustand herrscht noch jetzt bei den afrikanischen Wilden, und nach dem für ihre Götzen üblichen Ausdruck bildet de Brosses das noch heute zur Bezeichnung dieser Religionsstufe verwendete Wort Fetischismus; er nimmt an, daß überall in barbarischen Zeiten und, da immer die Kultur aus der Wildheit hervorgegangen sei, auch bei den antiken Völkern dieser Glaube geherrscht habe und immer wieder sich erneuere, sobald die Bildung zurückgehe. Von diesem ursprünglichen Glauben sind nun nach de Brosses zahlreiche Überbleibsel — auch dieser Begriff findet sich wohl zuerst klar bei ihm — erhalten geblieben. Indessen ist der Fetischismus nach de Brosses keineswegs die einzige primitive Religionsform; vielmehr nimmt er daneben mehrere andere wie den Totenkult und den Sabäismus an. Wie manche andere dieser Ansichten war auch die Verwendbarkeit der modernen Naturvölker zur Erklärung antiker Religionsvorstellungen schon von Lafitau (§ 31) u. a. ausgesprochen, und daß diese Auffassung im Geiste der Zeit lag, beweist ein kurz darauf erschienenes Werk Bergiers (§ 39); aber de Brosses hat sie zuerst in den Dienst der Anthropologie gestellt. Die Anthropologen des XIX. Jahrhunderts, von denen z. B. Lubbock entschieden unter seinem Einfluß steht, sahen in ihm einen Vorläufer. So ward ihm nachträglich der Ruhm doch noch zuteil, den seine Zeit ihm vorenthalten hatte.



De Brosses' Wirken ist mehrfach in Monographien dargestellt worden, zuletzt ausführlich von Henri Mamet, *Le président | de Brosses | sa vie et ses ouvrages.* Pariser These 1874. (Über die Religionsgeschichte handelt S. 229ff.) Von der Bedeutung des Mannes in der Geschichte der Wissenschaften gewinnt man freilich aus der Schrift kein richtiges Bild. Vgl. über de Brosses auch A. Lang, *Cust. and Myth*² 212. — Der Titel der 1757 der Akademie eingereichten Arbeit lautete *Du culte des dieux fétiches, c'est à dire des objets terrestres et matériels, animaux ou inanimés contenant le parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie et l'examen philosophique et critique des causes, auxquelles on a coutume d'attribuer le Fétichisme.* Erschienen ist die Arbeit unter dem Titel: *Du culte | des dieux | fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion | de l'Égypte avec la Religion actuelle de la Nigritie.* (Genf bei Cramer) 1760. 12°. Deutsche Übersetzung von Pistorius, Berlin u. Stralsund 1785. Besonders wichtig für die Religionsgeschichte der klassischen Völker ist *Sect.* II S. 66ff.: *Fétichisme des anciens Peuples comparé à celui des modernes.* — Die wichtige Stelle über Gott als Prädikatsbegriff steht S. 200. Zwei Jahre später machte J. J. Rousseau in einer Anmerkung des Briefes an den Erzbischof von Paris Christoph de Beaumont (Bd. XI S. 44 der Ausg. von 1782) auf den logischen Fehler aufmerksam, den Tertullian begeht, indem er in eine heidnische Argumentation den christlichen Gottesbegriff überträgt und dann einen Widerspruch konstatieren zu können glaubt.

2 SYMBOLIKER

39. V. d. Hardt. Bergier. Indem Fréret und de Brosses sich vom Euhemerismus abwandten, waren sie bis zu einem gewissen Grade zur symbolischen Mythendeutung zurückgekehrt. Diese lag dem fabelfrohen XVIII. Jahrhundert auch gar nicht so fern; freilich mußte jetzt der Sinn, den nüchterner Rationalismus in den farbenprächtigen Gebilden der Sage fand, sich von dem unterscheiden, den einst der hochstrebende Humanismus zugleich unter Dantes und Platons Einfluß darin gesucht hatte. Schon jener ältere Symbolismus hatte sich in seinen letzten Vertretern am Ende des XVII. Jahrhunderts immer mehr verwässert (o. § 22); und diesen ähnlich, obwohl kaum noch unmittelbar durch sie angeregt, verfahren die Symboliker des Aufklärungsjahrhunderts, die, lange fast unbeachtet, etwa seit 1740 zwei Menschenalter hindurch einen bedeutenden Einfluß gewannen. Freilich haben sie die Brücke geschlagen, über die der Weg zum mystischen und philosophischen Symbolismus zurückführte; aber sie selbst finden im Mythos entweder banale Lebensregeln oder nüchterne exakte Wissenschaft. — Fréret hatte die beiden sich bekämpfenden Richtungen, die allegorische und die historische, vereinigt, indem er in den Mythen Allegorien geschichtlicher Ereignisse suchte; er wußte wahrscheinlich nicht, daß der berühmte und verdienstvolle Helmstedter Orientalist Hermann von der Hardt (geb. 15. 11. 1660 zu Melle bei Osnabrück, gest. 28. 2. 1746 zu Helmstedt) längst ähnliche Ansichten aufgestellt hatte, und wenn er die in der Form bizarren und inhaltlich oft phantastischen mythologischen Schriften dieses deutschen Forschers gekannt hätte, würde er ihn schwerlich als Vorgänger anerkannt haben. Aber trotz aller seiner Sonderbarkeiten, die ebenso wie sein tragikomischer Konfiikt mit der Kirchenbehörde im letzten Grunde auf dem an ihm nagenden und die Würde seines Wesens zerstörenden Widerspruch zwischen seiner eigentlichen, auf Mystik und Symbolik gerichteten Natur und dem auf ihn übergegangenen rationalistischen Zeitgeist beruhen, trotz aller Unklarheiten und trotz des Mangels an Methode hat v. d. Hardt doch nicht allein die Anschauungen Frérets, sondern auch die seiner Fortsetzer vorweggenommen und unter vielem Sonderbaren Gedanken zuerst ausgesprochen, die fast ein Jahrhundert lang



die Wissenschaft beschäftigen sollten. Der Begriff des Stammes, wie ihn C. O. Müller formuliert, ist v. d. Hardt natürlich fremd; aber indem er in vielen Personen des Mythos Vertreter einer Gemeinde oder einer Landschaft sieht, geht er doch schon einen erheblichen Teil des Weges, den — freilich ganz anders ausgerüstet und meist ohne von ihm zu wissen — viele Mythologen des XIX. Jahrhunderts gegangen sind. Historische Allegorien fand auch Nicolas Sylvestre Bergier (geb. zu Darnay in Lothringen 31. 12. 1718, gest. 9. 4. 1790) in den griechischen Mythen, jedoch mit einer eigentümlichen Nebenbeziehung auf das griechische Land und Klima, in der er sich mit einem weit späteren Forscher, Forchhammer, berührt. Als Geistlicher war Bergier ein leidenschaftlicher Gegner aller wissenschaftlichen Aufklärung, aber in seinem Werk Sur l'origine des dieux du paganisme vertritt er, soweit es sich nicht gerade um Glaubensfragen handelt, den damals modernsten Standpunkt. Er nimmt zwar auch noch eine Uroffenbarung an (I 18), macht aber von dieser nur einen geringen wissenschaftlichen Gebrauch, meint vielmehr, daß die griechische Religion mit der äußersten Barbarei beginne, und glaubt wie de Brosses, ihre Vorstellungen am besten durch die moderner Wilden erklären zu können. Die Pragmatisierung des Mythos bekämpft er wie de la Barre und Fréret, auf die er sich beruft (I S. XII ff.; bes. XVI; XXIII), begründet aber diese Abweisung eigenartig mit der Übereinstimmung fast aller primitiven Kulte und Mythen (I 73 ff.) und mit dem Glauben, daß die Götter in ihren Statuen wohnten (I 40 u. ö.). Er bestreitet zwar nicht vollkommen, daß bisweilen berühmte Menschen vergöttert wurden, glaubt aber, daß dies nur in wenigen Fällen, und zwar nur aus der jüngeren Zeit nachweisbar sei; ja, da er so wenig wie die meisten seiner Zeitgenossen imstande ist, sich schon den ursprünglichen Mythos als aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt zu denken, meint er, daß die ganze Kette seiner Beweisführung zerreißen würde, wenn auch nur in einem einzigen älteren Mythos ein Mensch als Gott erschiene (II 64). Ebenso wie gegen die historische Auffassung des Mythos muß sich aber Bergier gegen die frühere Art der Allegorisierung wenden, welcher der Mythos geistreich verhüllter Tiefsinn gewesen war; er kann darin wie in den Sagen der heutigen Wilden nur Banalitäten suchen (I 169), die zu Mythen wurden, weil man sie ähnlich den heutigen Kinderrätseln einkleidete. Als fernerer mythenbildender Faktor wird die Homonymie bezeichnet; so soll z. B. Osiris als Stier vorgestellt sein, weil die Benennung dieses Tieres zugleich 'mächtig' bedeutete (I 224). Dazu kamen dann Mißverständnisse, die nicht ausbleiben konnten, als die Sprache sich änderte; und endlich führte die frei schaffende Phantasie der Dichter willkürliche Änderungen herbei. In dieser Ableitung des Mythos berührt sich Bergier nahe mit Mythologen des XIX. Jahrhunderts, und so wenig als diese vermag er irgendwelche Kriterien anzugeben, nach denen ein Mythos einer dieser vier Klassen zuzuweisen sei; ohne es zu ahnen, folgt er lediglich seinem subjektiven Empfinden. Ebenso planlos ist seine Auslegung des Mythos; es kann beinahe nur dem Zufall zugeschrieben werden, wenn er in ihm vorzugsweise Allegorien für Eigentümlichkeiten des griechischen Landes und den Sieg der Kultur über die Natur fand. Wie sich aus diesen Allegorien ein Kult entwickeln konnte, fragt Bergier so wenig als die meisten modernen naturalistischen Symboliker, vor denen er aber insofern einen Vorsprung hat, als er in seiner Uroffenbarung ein letztes Mittel besitzt, um den Übergang der allegorischen Gestalten zu Göttern — wenn auch nicht auf wissenschaftliche Weise —



zu erklären. Er setzt an den Anfang der Religionsgeschichte den Monotheismus. Die weiteren Phasen will er mit Hilfe der Hesiodeischen Theogonie ermitteln (I 18 ff.), deren Analyse mit Prosaübersetzung den größten Teil seines zweiten und dritten Bandes anfüllt, weil er in ihr ähnlich wie Fréret weniger die Geschichte der Geburt der Götter als die ihrer Entstehung in der Phantasie der Griechen findet (I 39).

Die ersten mythologischen Arbeiten von der Hardts sind gesammelt als *Aenigmata prisci orbis,* | . . . . . . *Aenigmata Graecorum et Latinorum* | *ex caligine,* | *Homeri, Hesiodi, Orphei, Apollodori, Lycophronis* | *Ovidii, aliorum* | *ex imis historiae et geographiae Graecae recessibus* | *magno numero enodata.* | *Illa prae ceteris veterum autorum symbola fuse* | *illustrata,* | *quae ad cetos et monstra marina* | *spectant, quibuscum in mari familiariter* | *versati viri feruntur magni.* | *In quibus eminent* | *Hercules in carcharia triduo in mari se|dens, ex ventre eius rupto salvus evadens. Proteus cum pho|cis, cetis accumbens et disserens. Thetis, delphini fraenato insidens* | *mare tranans. Arion citharoedus, delphine per mare vectus,* | *cithara in undis canens laetus,* Helmst. 1723, fol. Diese Schriften erregten wegen der in ihnen enthaltenen Allegorisierung der Jonaslegende einen starken Sturm im Glase Wasser, riefen zahllose Gegenschriften hervor, wurden konfisziert und brachten schließlich dem Autor noch eine Geldstrafe und das Verbot weiterer Publikationen ohne Genehmigung ein. Später erschienen von ihm: *Tres Graecorum Mythi* | *apud Ovidium,* | *Narcissus et Echo,* | *Narcissus et fons,* | *Narcissus in florem, Graecae topographiae luce* | *illustrati* | *ab* | *Hermanno von der Hardt,* Helmst. 1736; *Celebris Graecorum* | *mythus* | *Pyramus et Thisbe,* | *morus alba in* | *nigram,* | *in duas Graeciae urbes* | *Eutresin et Thisben* | *in Boeotia in ditione Lebadeae.* | *in Ovidium Metam. lib. 4 f.* 4, ebd. 1736; *Antiquae virtutis splendor* | *Callisto* | *et filius Arcas* | *in ursas commutati,* | *in polum evecti ac coelo beati,* | *historia Curetum in Aetolia,* Helmst. 1738; *Antiquae virtutis generatio; Antiquae virtutis incrementa* und *Septem* | *bases* | *sub* | *septem columnis* | *cum* | *septem coronamentis* | *academiae regiae* | *Georgiae Augustae* | *quae Gottingae* | *est,* Helmst. 1738, fol.; *P. Virgilii silicernium, Silenus, Alexandria* usw., ebd. 1740, fol. — Von Bergiers Werk erschien die erste Aufl. (3 Teile in 2 Bden. 12°) 1767; obige Zitate beziehen sich auf *L'origine* | *des dieux* | *du paganisme* | *et* | *Le sens des Fables découvert par* | *une explication suivie* | *des poésies d'Hésiode,* | *Par M. Bergier Docteur en Théologie,* | *Chanoine de l'Église de Paris,* | *Membre de* | *l'Académie de Besançon et de la Société* | *Royale de Nancy.* | *Nouvelle édition revue et augmentée.* Paris 1775.

40. Court de Gébelin; Bryant. Hatte v. d. Hardt die Mythen hauptsächlich als Allegorien der politischen Geschichte gefaßt, so suchte Antoine Court de Gébelin (geb. in Nîmes 1725, gest. 10. 5. 1784 in Paris, wohin er sich 1763 begeben hatte) in ihnen die Verschleierung kulturhistorischer Ereignisse, so jedoch, daß er auch die für diese wichtigen Naturerscheinungen, z. B. die für den Ackerbau maßgebenden Jahreszeiten und die Gestirne, von deren Umlauf der Kalender abhängt, in den Mythen wiederfand. In dem Nachweis dieser kulturgeschichtlichen Bedeutung des Mythos sah er seine Lebensaufgabe, aber nur unter Kämpfen hatte er sich diese erwählt. Von seinem Vater, dem Erneuerer des französischen Protestantismus, zum Geistlichen bestimmt, hatte er diesen Beruf aufgegeben, um ganz der freien Forschung zu leben. Er plante ein ungeheures Werk über das Verhältnis der primitiven Kultur — als deren Grenze er sich das achte Jahrhundert v. Chr. dachte — zu der modernen. Das Buch sollte in zwei Hauptklassen — jede von vielen Bänden — gegliedert sein, von denen die erste für die Wörter, die zweite für die Sachen bestimmt war. Natürlich wurde das Werk, Monde primitif, dessen Ankündigung einen mit Neid gemischten Spott erregte, nicht fertig; erst nach zwanzigjähriger Vorbereitung begann 1773 die Veröffentlichung, im ganzen sind 9 starke Quartbände erschienen. Obgleich es das Ziel des ganzen Werkes ist, zu zeigen, daß der Mensch einst und jetzt derselbe ge-



wesen sei, müht er sich ab, eine Anzahl von Kulturübertragungen nachzuweisen, die, wenn sie richtig wären, seine Hauptthese nicht bekräftigen, sondern einschränken würden, die glaubhaft zu machen aber überhaupt seine methodische Schulung weit überstieg. Nicht allein werden alle im Altertum ausgeglichenen griechischen und orientalischen Gottheiten kurzweg als wesensgleich behauptet, sondern geradezu alle Götter und alle Kulte auf einen und denselben Ursprung zurückgeführt (I 42). Gébelin verwirft prinzipiell jede Sonderung, ja es ist ihm geradezu Grundsatz, daß man die Götter um so leichter verstehe, je mehr man sie als eine Einheit betrachte. Er glaubt an eine allen Sprachen zugrunde liegende Ursprache, durch deren Entzifferung die Geheimnisse aller Mythen offenbar werden. Die Konsequenz führt ihn dazu, Namen einer Sprache aus irgendeiner andern, z. B. griechische aus dem Lateinischen oder Hebräischen zu erklären. Die mythischen Namen sind ihm sinnvoll: sie bezeichnen wenigstens in den älteren und eigentlichen Sagen, zu denen aber schon die Homerischen nur noch zum Teil gehören sollen, nicht historische Personen; er bekämpft daher die pragmatisierende Mythendeutung und hat einen Teil seines Werkes, der den Sondertitel Du génie allégorique et symbolique de l'antiquité führt, dem Nachweis bestimmt, daß dem Altertum diese Mythen nicht verderbte Geschichte, sondern die symbolische Einkleidung der kulturgeschichtlichen Entwickelung waren. Ja, auf einem Umweg kehrt er sogar zur naturalistischen Mythendeutung zurück: da die Bewegung der Gestirne für Ackerbau, Kalenderwesen und Astronomie, d. h. für die nach Gébelin wichtigsten Errungenschaften der primitiven Kultur so bedeutsam ist, so sieht er in den Gebilden des Mythos Allegorien von Sonne, Mond und Sternen und den durch ihren Umlauf abgegrenzten Zeiteinheiten. — Einen in mancher Beziehung ähnlichen Standpunkt nimmt Jakob Bryant (geb. 1715 in Plymouth, gest. 14. 11. 1804) ein, dessen „Neues System" fast gleichzeitig mit Gébelins Monde primitif zu erscheinen begann. Auch ihm ist der Mythos symbolische Kulturgeschichte, doch bedeuten ihm die Gestalten der Sage großenteils Bauwerke, z. B. Amphitrite, Charon, Kastor, Trophonios, die Kyklopen Türme, Cacus, Skylla, Proteus Tempel. Der letztere soll aber auch dem Noah entsprechen, denn Bryant greift auf die überwundene Hypothese zurück, daß in der griechischen Sage Erinnerungen an die in der Bibel erzählten Ereignisse enthalten seien. Noch bekannter als durch das Neue System wurde Bryant durch eine Untersuchung über den Troischen Krieg, in der er nachzuweisen versucht, daß der troischen Sage kein historisches Faktum, vielmehr eine in Ägypten entstandene Geschichte zugrunde liege, in die der Dichter unter dem Namen Odysseus eigene Erlebnisse eingeflochten habe: phantastische Behauptungen, die aber eine gewisse Bedeutung erhalten sollten, weil sich an sie, veranlaßt durch einen Vortrag des französischen Reisenden Abbé Jean Baptiste Lechevalier (geb. zu Trelly bei Coutances 1. 7. 1752, gest. 2. 7. 1836), eine lange bis ins folgende Jahrhundert währende Polemik schloß.

Infolge der doppelten und zum Teil dreifachen Bezifferung der einzelnen Teile ist es nicht leicht, sich in Court de Gébelins Werk zurechtzufinden. Der gemeinschaftliche Titel *Monde primitif | analysé et comparé | avec le monde moderne* wird in dem Titel der einzelnen Bände spezialisiert. Für die Religionsgeschichte kommen besonders in Betracht: I. Paris 1773 (*M. pr. | considéré | dans son génie | allégorique* usw. Der Band enthält: *Allégories orientales, | ou le fragment de Sanchoniaton, | qui contient | l'histoire de Saturne, | suivie de celles | de Mercure et d'Hercule, | et de ses douze travaux, | avec leur explication, | Pour servir à l'intelligence du Génie*



symbolique de l'Antiquité. Par M. Court de Gébelin. Besonders gezählt wird *Du génie allégorique et symbolique de l'antiquité,* der als dritter Teil des ersten Bandes dient); II 1776 = Bd. IV des ganzen Werkes (*M. pr.... | considéré | dans l'histoire | civile, | religieuse et allégorique | du Calendrier | ou Almanach),* | der (in B. II S. 209 ff.) die religiöse und (in B. III S. 459 ff.) die allegorische Geschichte des Kalenders enthält; III 1779 u. IV 1780 = Bd. VI und VII des ganzen Werkes (*M. pr.... considéré dans les origines latines ou dictionnaire étymologique de la langue latine*); V 1782 = Bd. VIII des ganzen Werkes (*M. pr.... considéré dans les origines grecques ou dictionnaire étymologique de la langue grecque).* Vgl. über das Werk Gedike, Verm. Schr. 80 ff. — Bryants Hauptschrift führt den Titel *A new System or an Analysis of Ancient Mythology* I u. II. 1774. 4°; 2. Aufl. 1775. 4°; III. 1776. 4°; 3. Aufl. des ganzen Werkes in 6 Bänden. 1807. 8°. Einen Auszug aus den ersten beiden Bänden der Quartausgabe veröffentlichte John Wes ey. Über die erregte Polemik, die sich an das Erscheinen des Werkes knüpfte, vgl. Westby-Gibson, *Dictionn. of nat. Biogr.* VII 1886 156. Bryants zweite mythologische Schrift *A dissertation concerning | the war of Troy, | and the | expedition of the Grecians, | as described by Homer: | shewing, that no such expedition was ever undertaken, and that no such city | of Phrygia existed* erschien London 1796. 4°; 2. Aufl. ebd. 1799. 4°; deutsche Übersetzung von Nöhden, Braunschw. 1797, 8°. — Lechevaliers Vortrag erschien übersetzt von Dalzel u. d. T. *Description of the Plain of Troy with notes and illustrations,* London 1791, 4°, später vervollständigt u. mit Begründung einzelner angefochtener Punkte u. d. T. *Voyage dans la Troade contenant la déscription de la Plaine de Troie,* Paris (1798?) 1800, 8°. Gegen Lechevalier schrieb Bryant, *Observations | upon | a treatise | entitled | A Description of the Plain of Troy by Monsieur Le Chevalier,* Eton 1795, 4°. Dann trat gegen Bryant Morlitt auf: *A | vindication of Homer | and of the | ancient poets and historians | who have recorded the | siege and fall of Troy, | in | answer to two late publications of Mr. Bryant,* York 1798. Duplik von Bryant, *Some | observations | upon the | vindication of Homer, | and of the | ancient poets and historians, who have recorded the siege and fall of Troy,* Eton 1799, 4°. Neue Antwort Morrits *Additional marks | on the topography of Troy etc. | as given by Strabo and the ancient geographers, | in answer to Mr. Bryants last publications,* London 1800, 4°. Schließlich trat, wie es heißt, Lechevalier selbst noch in die Schranken mit dem großen pseudonymen Werk *Ulysse—Homère | ou | du véritable auteur | de l'Iliade et de l'Odyssée | par Constantin Koliades, | professeur dans l'université Jonienne,* Paris 1829, fol., in der er ganz im Sinne seines früheren Gegners Bryant in Odysseus' Schicksalen eigene Erlebnisse Homers nachweisen will. Wäre nicht das Format so ganz außerhalb alles Verhältnisses und die Parodie so lange nach Bryants Tode völlig witzlos, so müßte das tolle Machwerk als Verspottung dieses letzteren betrachtet werden, zumal da in dem *Supplément* die Theorie des angeblichen Koliades ausdrücklich als Konsequenz von Bryants Anschauungen hingestellt wird.

41. Charles Francois Dupuis (geb. 16. oder 26. 10. 1742 zu Trie oder Trye le Château, gest. 29. 9. 1809 nahe Dijon) gehört zwar dem hier zu besprechenden Kreis von Mythologen mit der längeren Dauer seiner wissenschaftlichen Tätigkeit der Zeit nach nicht mehr an, da er aber die in allen seinen späteren Schriften und auch in seinem Hauptwerke, Origine de tous les cultes, vertretene Grundidee mit Verweisung auf dieses, das geplant wurde, schon in einem Aufsatz ausgesprochen hat, der 1781 zuerst als Anhang zu der berühmten Astronomie Lalandes gedruckt wurde, so wird er doch besser schon hier erwähnt, zumal auch seine späteren Schriften kaum einen Einfluß der von Deutschland ausgehenden neuen Strömung zeigen. Wenn sich Dupuis' Nachwirkung trotzdem bis tief in das XIX. Jahrhundert hinein erstreckte, das noch mehrere Neuauflagen und sogar eine deutsche Übersetzung seiner mythologischen Schriften entstehen ließ, so verdankte er diesen Erfolg nicht der fortdauernden wissenschaftlichen Bedeutung seines Systems, sondern dem doppelten Umstand, daß er erstens diesem prinzipiell auch die biblische Überlieferung unter-



worfen hätte und als einer der konsequentesten Bekämpfer der Inspirationstheorie galt, und zweitens seine vermeintliche primäre Religion in lichten Farben gemalt hatte, die ihn bei Freund und Feind als Verfechter einer natürlichen und vernunftgemäßen Religion, als Vertreter der Wissenschaft gegen den Glauben erscheinen ließen, so entschieden er auch selbst bestreitet, etwas anderes als ein Geschichtschreiber der Religion sein zu wollen. — Daß Dupuis Christentum und Judentum aus denselben Quellen hervorgehen ließ wie alle heidnische Religion, war damals nichts Neues mehr, aber darin unterscheidet er sich von seinen Vorgängern, daß er das sich daraus ergebende Problem deutlicher erkannte als irgend jemand vor ihm. Bei dem großen Umfang seiner Kenntnisse hätte er auch zu seiner Lösung wesentlich beitragen können, wenn er, einem damals ebenfalls längst ausgesprochenen Gedanken folgend, von der Betrachtung der Kulte ausgegangen wäre, in denen sich zwar nicht die alten Ideen selbst, aber doch die Formen, in denen sie sich zuerst aussprachen, oft ziemlich rein erhalten haben. Berücksichtigt hat er sie auch, aber er hat nicht aus ihnen gelernt, daß der Begriff des Göttlichen sekundär ist; er will die Entstehung dieses Begriffs, dessen Herleitung ihm das eigentliche religionsgeschichtliche Problem ist, unmittelbar aus den beiden gegebenen Größen, der menschlichen Natur und den von der Außenwelt auf sie einwirkenden Reizen, erklären. Beide Größen und dementsprechend auch ihr Produkt sind ihm annähernd konstant; in eingehender Erörterung weist er darauf hin, daß auf der ganzen Erde fast dieselben Vorstellungen über die Gottheit herrschen, weil überall die Natur zu den Menschen die gleiche Sprache redet (Orig. I 42). Es ist jetzt und war wahrscheinlich Dupuis selbst nicht vollkommen klar, ob er die behauptete Konstanz der Gottesvorstellung zuerst empirisch festgestellt und dann die religionsbildende Einwirkung der Natur konsequenterweise vornehmlich auf siderische Erscheinungen als auf das konstanteste Element in den natürlichen Phänomenen bezogen hat oder ob ihm die astronomischen Bestandteile des Mythos vorher feststanden und ihn deduktiv zu der Behauptung der Gleichheit in den Gottesvorstellungen führten. Vermutlich hielt er wie so viele moderne Anthropologen die theoretische und praktische Grundlage seines Systems jede unabhängig von der andern für begründet, so daß sie sich gegenseitig stützen. Diese erscheinen ihm daher auch als so gesichert, daß er ohne weiteres sowohl solche Tatsachen, die gegen die behauptete Gleichheit alles religiösen Denkens, als auch solche zugibt, die gegen die daraus geschlossenen Schlüsse sprechen. Es kümmert ihn nicht, daß in vielen Fällen die Verwandtschaft der Gottesvorstellungen auf Übertragung beruht, er leitet die griechischen selbst aus Ägypten her (Orig. I 13) und macht so wenig als die heutigen Anthropologen einen Versuch, objektive Kriterien zur Feststellung der unabhängig voneinander entstandenen Vorstellungen oder der Grenzen, innerhalb deren diese Entstehung möglich war, zu gewinnen. Wo die Erfahrung Abweichungen von dem durch die Theorie geforderten Typus zeigt, genügt ihm die Annahme einer Degeneration. — Von der Herleitung der Gottesvorstellungen aus dem Eindruck der Natur auf die Menschenseele gelangt aber Dupuis weiter zu der Anschauung, daß sie auch inhaltlich nichts anderes enthalten können als diesen Eindruck. Religionsgeschichte ist ihm Naturgeschichte, d. h. Geschichte des Spiegelbildes, das die Natur in der Menschenseele hinterläßt. Dabei faßt er Natur als *φύσις*, d. h. als Inbegriff der lebendigen und Leben zeugenden Kraft. Daher ist



ihm, wie er namentlich in Lalandes Astronomie ausführt, das Prinzip alles Lebens und aller Bewegung das ursprüngliche und einzig mögliche Subjekt zu dem Prädikat Gott. Diese in ewigem Wechsel konstante bewegende Naturkraft, die Weltseele, drücken nach Dupuis alle heidnischen Götter aus; nur suchte man diese Kraft zunächst, da man noch nicht zu verallgemeinern und zu abstrahieren verstand, in einzelnen Naturerscheinungen. Jedoch nimmt Dupuis nicht eine Verehrung einzelner Tiere, Menschen oder anderer natürlicher Gegenstände, sondern nur die des in ihnen wirksam gedachten Weltgeistes an. Von allen natürlichen Erscheinungen, so schließt Dupuis weiter, mußte besonders der Himmel, der durch Sonnenschein und Regen die Erde befruchtet, die Vorstellung der allbelebenden Naturkraft auf sich ziehen. Daneben werden zwar auch andere Phänomene, z. B. die Elemente als ursprüngliche materielle Träger der vorausgesetzten Naturkraft zugegeben, allein sie hatten nach Dupuis weniger Bedeutung. Durch die Himmelssphären schien die Gottheit auf die Erde zu wirken, daher waren Religion und Astronomie unzertrennlich. Aber um auf die Erde wirken zu können, mußte die Gottheit in beständiger Emanation sich durch die Natur zerstreuen: das sind die Seelen oder Genien. Von ihnen glaubte man nach Dupuis die ganze Natur erfüllt, besonders aber die Sterne, die durch ihren Lauf die Wiederkehr der Jahreszeiten, das Vergehen und Wiedererwachen der Pflanzenwelt anzukündigen und zu bestimmen schienen. So soll das nach Dupuis wichtigste Element der antiken Religion, der Sterndienst, d. h. die Verehrung der in den materiellen Himmelskörpern vorausgesetzten Genien oder Emanationen der Weltseele, entstanden sein. Immer wieder wird hervorgehoben, daß alle Sonnengötter — und als solche erkennt er in seinen Werken nach und nach zahllose barbarische und griechische Götter an, z. B. Adonis, Apollon, Attis, Bakchos, Herakles, Horos, Iason, Osiris, Theseus — nicht die Sonne, sondern das in ihr wirkende Lebensprinzip, die Sonnenkraft, darstellten. — Enthalten diese allgemeinen Erwägungen auch wichtige neue Gedanken, so weckt doch bereits die einseitige Verwendung der Himmelsphänomene bei der Erklärung der Gottesvorstellungen die Befürchtung, daß Dupuis bei der Durchführung seines Systemes im einzelnen die Überlieferung vergewaltigen werde. Neben dem allgemeinen Satz, daß die Erwähnung der Gestirne in der griechischen Literatur um so häufiger sei, je höher man in ihr hinaufsteige — einem Satze, der, wenn er richtig wäre, doch das System nicht stützen würde —, und neben dem Hinweis auf einzelne, meist mißverstandene Ausdrücke wie *Οὐρανὸς ἀστερόεις*, aus dem sich ergeben soll, daß Hesiod selbst seine Götter als Sterne bezeichne, zieht Dupuis fast nur späte Schriftsteller heran, wie Chairemon, dessen Aussage über die ägyptische Götterlehre er als entscheidend nicht bloß für diese betrachtet; und selbst die späten Zeugnisse müssen oft erst gewaltsam umgedeutet werden, um den geforderten Sinn zu ergeben. Die Argonautika des Apollonios (Orig. I 458 ff.) und des sogenannten Orpheus, welchen er für den mythischen Sänger hält, werden ebenso wie Nonnos' Dionysiaka (ebd. II 27 ff.) siderisch erklärt: daß die Verfasser die Allegorie noch verstanden, ist eine wesentliche Voraussetzung in Dupuis' Beweisführung. Für ihn selbst hat freilich der entscheidende Grund für das Alter der vermeintlichen Tierkreismythen gar nicht in diesen Zeugnissen gelegen, sondern in einer eigentümlichen Beobachtung, die er über den Zodiakus gemacht zu haben glaubt. Er findet nämlich, daß alle Tierkreisbilder ihren Namen mit

Recht führen, wenn man sie auf Ägypten und auf eine Zeit bezieht, in der das Frühlingssolstiz in den Anfang der Wage fiel. Aus diesem vermeintlichen Zusammentreffen zwischen den Zodiakalnamen und der ägyptischen Jahreseinteilung wird erstens geschlossen, daß die Griechen und die andern antiken Völker den Tierkreis aus Ägypten entlehnten, und zweitens aus der Präzessionsperiode berechnet, daß er um 14000 v. Chr. entstanden sei, also am Anfang aller menschlichen Entwickelung bestanden haben müsse. Auch hier wird kurzweg das Zusammentreffen der Konsequenzen zweier Hypothesen für einen Beweis angesehen. — An den Zodiakos knüpft nun Dupuis die Entstehung der ersten religiösen Vorstellungen. Seiner Ansicht nach galt das Bild, in dem die Sonne gerade weilt, als Sitz der Weltseele oder ihrer Emanation. Er nimmt aber zugleich an, daß ein beliebiger Stern an dem Tage, an welchem er bei Sonnenauf- oder -untergang auf- oder untergeht oder kulminiert, ebenfalls als Träger der Weltseele gedacht und dem Zeichen, in dem die Sonne sich gerade befindet, gleichgesetzt werden konnte. Bei alledem wird stillschweigend, oft gegen alle Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt, daß die Benennung der Konstellation früher existierte als der Mythos. Aus diesem oder auch unmittelbar aus jener werden zahlreiche Kultarten, z. B. der ägyptische Tierdienst, abgeleitet (Orig. II 255 ff.), aus dem Sternenmythos außerdem viele kosmogonische Mythen und selbst Philosopheme.

Die zahlreichen Auflagen von Dupuis' *Origine de tous les Cultes ou religion universelle* erschienen entweder in 8 Quart- oder 10 Oktavbänden; Atl. in 4°; 1. Aufl. Paris 1794, letzte ebd. 1866 und 1876. Deutsch u. d. T.: Über den Ursprung des Kultus. Geschichtlich erwiesener Parallelismus zwischen der Glaubenslehre u. den Religionsgebräuchen der Heiden u. der Christen. Nach dem Französischen des Akademikers Dupuis von C. G. Rhé, Dr. phil., Stuttg. 1839. (Geschichtliche Entwicklung des Aberglaubens und der Priesterherrschaft zu allen Zeiten bei allen Völkern. Seitenstück zum „Leben Jesu" von Dr. D. F. Strauß.) Oft aufgelegt wurde ein von Dupuis selbst verfaßtes *Abrégé de l'Origine de tous les cultes* (zuerst Paris 1796). — Von dem Appendix zu Lalandes Astronomie erschien ein Separatdruck u. d. T.: *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie. Extrait de l'astronomie de M. de la Lande.* Paris 1781. Von Dupuis' späteren Schriften ist mythologisch wichtig besonders *Mém. explicatif du zodiaque chronologique et mythologique,* Paris 1806.

42. Leclerc de Septchènes. Dupuis' Ansichten wurden wenigstens teilweise aufgenommen durch Leclerc de Septchènes (geb. in Paris, gest. in Plombières Juni 1788). Sein anonym erschienener, wenig beachteter, aber beachtenswerter Essai sur la religion des anciens Grecs (Lausanne 1787), der die religionsgeschichtlichen Forschungen der Aufklärungszeit abschließt und zugleich über sie einen trefflichen Rückblick bietet, spricht klarer und konsequenter als ein anderes Werk diejenigen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse aus, die dieser Zeit erreichbar waren. Gegenüber vielen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, welche die religiösen Mythen in blasse philosophische oder moralische Allegorien aufgelöst hatten, betont er nachdrücklich den religiösen Charakter der antiken Gottesvorstellungen (I 270). Dabei erkennt er mit den besten seiner Zeitgenossen die Bedeutung des Gottesdienstes für das Gesamtleben einer Nation an; er weiß, daß die religiösen Vorstellungen einer Zeit sowohl den Ideenkreis dieser bestimmen (vgl. besonders I 246) als ihrerseits von ihm bestimmt werden, daß der griechische Kult nur möglich war innerhalb der natürlichen und der historisch gegebenen politischen und wirtschaftlichen Bedingungen und mit dieser Kultur untergehen mußte (I 269). Die Erkenntnis von der lokalen



und historischen Bedingtheit der einzelnen Religionsformen hindert ihn aber nicht, hinter ihnen etwas aller Religion Gemeinschaftliches anzuerkennen. Daß die Religion aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt sei, die erst nachträglich durch einen historischen Prozeß verbunden wurden, ahnt auch er nicht; aber entschlossen folgert er aus der vermeintlichen Einheitlichkeit der Bestandteile mit Boulanger, Court de Gébelin und Le Batteux die Einheit ihrer Entstehung. Diese Einheit begründet er nicht anthropologisch, sondern historisch. Die Religion ist, wie er meint, am Nil entstanden, dann nach Asien gewandert und durch Phoiniker nach Griechenland, von dort nach Italien und zuletzt an den Rhein und an die Donau gebracht worden (I 15; 268). Bei dieser Übertragung waren Mißverständnisse unvermeidlich; doch ist auch in der griechischen Religion der monotheistische Keim aller Religion nach Septchênes nicht vollständig unterdrückt. Von den drei Klassen, in die er alle griechischen Götter einteilt, enthält die erste die vermeintlichen Bezeichnungen des höchsten Wesens (z. B. des Hephaistos oder Ptah, des Weltschöpfers) und seiner Attribute (z. B. der Athena, der göttlichen Vernunft) sowie der Materie in ihren verschiedenen Formen (z. B. der Leto und Kybele, der ungeordneten, der Aphrodite, der geordneten Materie). Am reinsten hat sich dieser Urbestandteil der Religion in den Mysterien behauptet, auf die Septchênes daher ausführlich (im zweiten Kapitel) eingeht. Seiner Ansicht nach wurde der Polytheismus hier zwar nicht verworfen (I 136), aber doch, indem die einzelnen Götter als Emanationen der höchsten Vorsehung galten, umgedeutet. Die zweite Klasse der griechischen Götter enthält nach Septchênes Darstellungen einzelner Teile des Weltsystems: so soll Kybele auch die Erde personifizieren, Sonnengötter werden in Dionysos, Herakles, Apollon, Asklepios, Priapos und in den drei Kroniden, welche der Sonne in den drei Jahreszeiten gleichgesetzt werden, Mondgottheiten in Io, Hera, Artemis, Lucina erkannt. Hermes soll der Horizont sein. Die dritte Götterklasse enthält die Personifikationen menschlicher Beschäftigungen und Fähigkeiten. Prometheus z. B. soll die Vernunft darstellen; die vier Weltalter sind vier Zivilisationsstufen, genannt nach den Metallen, deren man sich vorzugsweise bediente (I 107). Bahnbrechende neue Gedanken wird man nach dieser Übersicht bei Septchênes nicht suchen; aber er ist erfüllt von den besten Ideen seiner Zeit und zeigt, wie weit diese, als Ganzes gefaßt, durch ihre allerdings wesentlich negative Kritik auf dem Gebiete der Religionsgeschichte über den Vorstellungskreis des vorhergehenden Jahrhunderts hinausgekommen war.

3. ANFÄNGE EINER NEUEN AUFFASSUNG

43. **William Warburton** (geb. 24. 12. 1698 zu Newark am Trent, gest. in Gloucester, wo er seit 1760 Bischof war, den 7. 6. 1779) ist wie Vico (§ 44) ein überzeugter Anhänger seines Glaubens, den er voll Begeisterung und sogar intolerant verteidigt. Das Werk, in dem er seine mythologischen Ansichten als Exkurs vorträgt, ist eine Apologie, geschrieben gegen die Zweifel, die sich erhoben hatten, als man feststellte, daß die Erlösung nach dem Tode nicht im inspirierten Pentateuch, wohl aber in vielen heidnischen Mysterien gelehrt wurde. Die Antwort, die Warburton auf diese Aporie gibt, würde, modern ausgedrückt, so lauten: für die griechische Gesellschaft war die Unsterblichkeitshoffnung als Ausgleich für die Ungerechtigkeit im Diesseits notwendig, für die israelitische dagegen, die an eine Gerechtig-

keit schon auf Erden glaubte, nicht. In dieser Antwort liegt die überaus wichtige, noch jetzt nicht in allen Konsequenzen durchgeführte Anschauung, daß jede Gesellschaft dazu neigt, im Kampf ums Dasein sich allmählich von den ihr zur Auswahl stehenden Vorstellungen diejenigen anzueignen, die ihrem Bestand am förderlichsten sind. Ganz neu ist dieser Gedanke freilich nicht, als eine Erfindung von Staatsmännern hatte schon die antike Skeptik die Religion bezeichnet; aber indem an die Stelle des Egoismus das Interesse der Gesellschaft trat, war doch die Auffassung wesentlich vertieft, die Erklärung der Gottesvorstellungen war ein Teil der Soziologie geworden. In diesem Sinn ist Warburtons Gedanke nun in der Tat neu, ja er ist der wichtigste Gedanke, den die ältere Religionsgeschichte überhaupt hervorgebracht hat, und hat wesentlich dazu beigetragen, die neuere möglich zu machen. Ganz so, wie er hier wiedergegeben ist, konnte allerdings Warburton seinen Grundgedanken schon deshalb nicht ausdrücken, weil die Entstehung der religiösen Begriffe gar nicht das Problem ist, das er lösen will. Sein Ziel ist, die göttliche Sendung Mosis zu erweisen; er schließt also folgendermaßen: wäre Moses nur durch irdische Rücksichten geleitet worden, so hätte er die Unsterblichkeitslehre vortragen müssen, ohne die ein irdischer Staat nicht bestehen kann; da aber sein Staat eine Theokratie war, in welchem Gott selbst das Amt des obersten Richters ausübt, so konnte er auch ohne jene Lehre bestehen, und Moses, der dies wußte, hatte nicht erst nötig, den Juden diese Lehre beizubringen. Der offenbare und als solcher z. B. von Voltaire (Dictionn. philos. 'Religion' III 1 S. 71 ff. der Ausgabe von 1784) gleich erkannte Trugschluß in dieser Beweisführung und die ebenso offenbar falsche Stellung, in die durch sie die Homerischen Dichtungen gedrängt werden, haben wohl auch dazu beigetragen, den latenten richtigen Grundgedanken Warburtons noch mehr zu verhüllen; doch war die Zeit überhaupt noch nicht reif, ihn zu verstehen. In der Konsequenz von Warburtons Grundanschauungen liegt es, daß er die Lehre von dem Lohn und den Strafen im Jenseits überhaupt nicht als eine religiöse Lehre anerkennen kann; sonst hätte ja Moses gar keinen Grund gehabt, sie zu verschweigen. Eine Bestätigung für diese seine Ansicht findet er beim denjenigen unzivilisierten Völkern, die zwar keine religiösen Vorstellungen haben, aber doch von einer Vergeltung nach dem Tode sprechen. Bei den Griechen wurde die Unsterblichkeitslehre nach Warburton besonders in den Mysterien gelehrt, auf die auch er daher genauer eingeht (Buch II Abschn. 4 = Bd. I S. 190 ff.). Die Zeugnisse, auf die er sich stützt, waren großenteils von Meursius gesammelt, und auch die Deutung, die er ihnen gibt, war z. T. schon früher ausgesprochen; aber im ganzen wirkte dieser Teil seines Werkes mit der vollen Kraft einer ganz neuen Hypothese. Obwohl einzelne Sätze Warburtons schon früh auf Widerstand stießen, hat doch seine Grundauffassung bis auf Lobeck uneingeschränkt bestanden. Und doch scheint Warburton selbst sich der Schwierigkeiten, in die seine Hypothese führt, bewußt gewesen zu sein; wenigstens bemüht er sich, sie zu beseitigen. Daß die Mysterienstifter die Verbreitung eben der Lehren verboten, die sie als unentbehrlich für die Aufrechterhaltung der Staatsordnung betrachteten, erklärt er (I 207 ff.) durch die alte Annahme, daß die geübten Riten durch die Geheimhaltung feierlicher gemacht und durch die Ausschließung Unberufener, von der er eine falsche Vorstellung hatte, gegen Mißverständnis und Verfälschung geschützt werden sollten. Schwieriger war es für ihn, die Mysterienriten zu erklären; er muß in ihnen Symbole zur Andeutung



von Lehren sehen, obwohl der sinnbildliche, oft unpassende Ausdruck die Möglichkeit des Mißverständnisses viel näher rückte. Trotz dieser Schwierigkeit glaubte er an Mysteriendogmen, weil die von ihm wie schon von vielen Kirchenvätern für eleusinische Weihgedichte gehaltenen Orphika z. T. Lehren vortrugen, und bezeichnete als Geheimlehre nicht allein den Glauben an die Metempsychose, sondern, da er außerstande war, die verschiedenen Schichten der orphischen Literatur zu unterscheiden, und selbst offenbare jüdische und christliche Fälschungen für echte Mysterienlieder ansah, auch die Lehre von der Schöpfung der Welt durch den einzigen Gott. Daß daneben auch andere höhere Wesen verehrt wurden, kann er freilich gegenüber den bestimmten Zeugnissen nicht bestreiten, aber er faßt sie als eine Art von Schutzgeistern (I 215) und meint, daß man sich mit Iuppiter, Mercurius, Venus, Mars und der ganzen Rotte der übrigen ruchlosen Gottheiten abgefunden habe, indem man sie in der Art Sanchuniathons, in dessen Werk er ägyptische und phoinikische Geheimlehren sucht (I 224), für verstorbene Menschen erklärte, die zwar wie andere manchen Lastern gefrönt hätten, aber doch ihrer Wohltaten wegen vergöttert seien. Dieser Teil der Hypothese Warburtons stützte sich hauptsächlich auf die sogenannte orphische Palinodie, die nach der Ansicht des englischen Bischofs bei den Mysterien gesungen wurde, und fand, obwohl mit anderen zuverlässigen Nachrichten im Widerspruch stehend, auch bei philologisch besser unterrichteten Forschern, und zwar selbst bei solchen Zustimmung, die diese Begründung als falsch erkannt hatten, wie bei dem Abbé Jean Jacques Barthélemy (geb. in Cassis bei Aubagne 20. 1. 1716, seit 1789 Mitglied der Akademie der Inschriften, gest. 30. 4. 1795), dem berühmten Verfasser der 'Reise des jungen Anacharsis'[1]), der sie wenigstens sehr wahrscheinlich nannte; erst durch Sainte-Croix (s. u. § 57) ist sie widerlegt worden (Mém. pour servir à l'histoire secrette de la Religion I 437 ff.). Durch seine falsche Beurteilung Sanchuniathons und durch die Auslegung, die spätere antike Mythendeuter dem eleusinischen Sagenkreis gaben, wurde Warburton ferner dazu gebracht, zu glauben, daß in den Mysterien der Segen der Zivilisation und — was zu seiner Grundauffassung zurückleitet — einer höheren Moral (I 200) gelehrt wurde. — Im ganzen hat Warburton den Wert der in den Mysterien vorgetragenen Lehren ebenso überschätzt wie ihre Bedeutung für die Gesamtreligion der Griechen. Dies gilt besonders für die ältere Zeit, wo das von ihm in den Vordergrund gestellte Eleusis unmöglich die ihm hier zugeschriebene Bedeutung gehabt haben kann, aber auch für die hellenistische und römische Zeit. Einen gewissen Verfall infolge der Losreißung der Mysterien von ihrer natürlichen Grundlage, dem Staate, und der Gründung von Winkelmysterien erkennt er zwar an (I 248), hält aber doch auch in den späteren Perioden ihren Einfluß noch für so groß, daß er z. B., worin ihm viele Spätere, selbst der vorsichtige Septchênes (Ess. 212), gefolgt sind, noch im sechsten Buch der Aeneide eine symbolische Darlegung der eleusinischen Gebräuche sieht (I 278) und die Übereinstimmungen christlicher Gebräuche mit den Mysterien, auf die er als einer der ersten hingewiesen hat, als direkte Entlehnungen aus den Geheimkulten betrachtet (I 257 ff.). — Warburtons

---

1) *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'aire vulgaire.* Par. 1788 (Bd. I—III in dritter Aufl.; zahlreiche andere Auflagen werden in der *Biogr. universelle* III 1848 S. 180^b aufgezählt) V 542.

Werk wurde äußerlich fortgesetzt durch den Abbé Noel Antoine Pluche (geb. in Reims 1688, gest. in Varenne St.-Maur 19. 11. 1761) in der Histoire du ciel. Indessen beschränkt sich die Übereinstimmung mit dem englischen Bischof auf den ersten, mythologischen Teil des Buches und ist auch hier eigentlich nur äußerlich, nur deshalb vorhanden, weil der Abbé nicht merkt, daß seine abweichenden Ansichten über die Entstehung des Mythos ihn zu anderen Konsequenzen führen müßten. Pluche deutet nämlich die Mythen siderisch, und nur insofern nähert er sich auch in dieser Beziehung etwas seinem englischen Vorgänger, als er in den astronomischen Mythen nicht bloß Andeutungen des Laufes der Gestirne — besonders der Sonne — sieht, sondern z. T. auch Hinweise auf die Geschichte ihrer Beobachtung. Die Gestirne, auf die Pluche die meisten im Kultus verehrten Götter bezieht, sind jedoch seiner Ansicht nach ursprünglich nicht als solche verehrt worden, sondern nur als Symbole oder wie er sagt, als Hieroglyphen; denn da er glaubt, daß der das Göttliche in der Natur suchende Mensch von selbst auf die Verehrung des Schöpfers und nicht des Geschöpfes verfallen mußte (I 122), so führt er allen Gestirndienst auf das Mißverständnis einer 'symbolischen Schrift' zurück, in der die Gestirne, besonders die Sonne, Gott bezeichneten (I 132)

Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist 1737/8, hier zitiert nach der Übersetzung: W. Warburtons, S. Kgl. Hoheit des Prinzen von Wales Hofpredigers Göttliche Sendung Mosis aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, in die Sprache d. Deutschen übers. von Jo. Chr. Schmidt (3 Bde. Frankfurt-Leipzig 1751—1753, nach der dritten englischen Auflage, 1741). Einen Auszug aus dem Teile des Werkes, in dem die Notwendigkeit der Religion für den Staat gezeigt werden soll, gibt Étienne de Silhouette (geb. in Limoges 5. 7. 1709, gest. 20. 1. 1767) in den *Dissertations* | *sur* | *l'union* | *de la* | *Religion,* | *de la* | *Morale,* | *et de la Politique.* | *Tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, London 1742, von denen IV—VII (Bd. I S. 127f.—383), über die griechischen Mysterien handeln. Über die höchst umfangreiche und erregte Polemik, die sich an Warburton knüpft und in der ein 1758 anonym erschienenes Pamphlet John Taylors (geb. 1704 in Shrewsbury, gest. 4. 4. 1766 zu Amen Corner) wichtig wurde, vgl. Sidney Lee *Nation. Biogr.* LIX 303^{b}. — Das Werk von Pluche erschien u. d. T. *Histoire* | *du ciel* | *considéré selon les idées* | *des poètes,* | *des philosophes,* | *et de Moise,* 2 Bde. Paris 1739 anonym. Auf diese erste Ausgabe beziehen sich die obigen Zitate. Es werden mehrere spätere Auflagen erwähnt, z. B. Haag 1740, Paris 1748. Zur Verteidigung der vielfach angegriffenen Schrift verfaßte Pluche die *Révision de l'histoire du ciel* (Paris 1740. 12°), die in die meisten folgenden Auflagen des Werkes aufgenommen worden sein soll. Das ganze Werk soll ins Englische übertragen sein.

44. **Giambattista Vico** (geb. 1668 in Neapel, gest. ebd. 21. 1. 1744), der Verfasser der Scienza nuova, ist nicht allein in seinem Privatleben überzeugter Katholik geblieben, sondern er stützt auch seine neuen Ideen gern durch Bibelstellen, die freilich zu diesem Zweck oft ganz umgedeutet werden. Natürlich hält er an den sukzessiven Offenbarungen innerhalb der jüdisch-christlichen Religion, auch an der Uroffenbarung fest; aber indem er diese bei den heidnischen Völkern ganz erloschen sein und die vorausgesetzte Urkultur so zerstört sein läßt, daß die Menschen sogar von neuem anfangen mußten, sprechen zu lernen, gewinnt er doch wenigstens für das Heidentum eine rein intramundane, philosophisch und historisch begreifbare Entwickelung. Der unter diesen Umständen n. .eliegenden Gefahr, zwischen den sich doch, wie schon ein Teil der Kirchenväter erkannte, vielfach berührenden Vorstellungskreisen des Heidentums und der geoffenbarten Religionen eine falsche Trennungs-



linie zu ziehen, will Vico durch die Annahme der im Innern des Menschen ohne sein Wissen geheimnisvoll wirkenden Veritas aeterna begegnen, die es wie die auch noch von Locke anerkannte Lex naturae oder rationis dem Menschen unmöglich macht, Gott nicht zu denken. Dies immanente Gottesbewußtsein oder Gottesahnen ist älter als alle anderen Vorstellungen, die nach Vico wie nach Locke erst durch Erfahrung gewonnen werden. Denn auch der italienische Geschichtsphilosoph geht von dem Grundsatz aus: Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu; aber indem er das letzte Wort nicht bloß von der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch von der geistigen Reproduktion der wahrgenommenen Vorstellungen, also auch von der Kombination, von der Phantasie, oder, wie er selbst sagt, von der Poesie[1]), intellectus dagegen dementsprechend von der Philosophie versteht, gibt er diesem Satz wenigstens für die Religionsgeschichte neben seinem eigentlichen noch einen tieferen, fast symbolisch zu nennenden Sinn, der ihn nicht allein von Locke, sondern von dem gesamten Rationalismus weit abführt und ihn zum einzigen unmittelbaren Vorgänger Herders, zum mittelbaren Vorgänger der ganzen modernen Religionswissenschaft macht. Ihm wie Herder ist die Poesie älter als die Prosa, das Singen älter als das Sprechen; auch er betrachtet die heidnischen Mythen als ein poetisches Gottschauen. Die heidnischen Götter sind ihm gegeben durch die Anschauungsformen, in denen unter dem Zwange des angeborenen Unendlichkeitsbegriffs die Wirklichkeit dem Menschen erschien und die deshalb so lebendig waren, weil der unmittelbare Eindruck der objektiven sinnlichen Wahrnehmung, noch nicht durch Erfahrung vertieft, viel schwächer war als jetzt und daher weder der allzeit gleichstarken angeborenen subjektiven Gottesvorstellung noch der damals sogar stärkeren Phantasie standhalten konnte. Nun beschränkt Vico freilich die Wirkung der Phantasie und überhaupt aller Kunst auf die Form und er versteht darunter nicht wie der sich hier sonst vielfach mit ihm berührende Schiller die Idee, auch nicht einmal ganz das, was Schiller die lebendige Gestalt, d. h. die verkörperte Idee nennt: denn das natürliche Gottesbewußtsein ist ihm erstens von allen anderen Ideen verschieden und zweitens auch nicht der Inhalt der Mythologie, sondern nur der Zwang, unter dem die sinnlichen Eindrücke durch die Einbildungskraft als Mythen reproduziert werden; erst die Philosophie setzt an die Stelle der mythischen Form den Begriff. Trotzdem war die nachdrückliche Betonung der Phantasie als eines konstituierenden Elementes der Religionsbildung eine außerordentlich wichtige, für die seitherige Entwickelung der Wissenschaft folgenschwere Neuerung. Indessen begnügt sich Vico mit den beiden bisher genannten Quellen der heidnischen Religionsvorstellungen, der Veritas aeterna, d. h. dem angeborenen Gottesahnen oder Gottessehnen, und der Phantasie, nicht: als dritte wird die Furcht hinzugefügt, und zwar speziell, wie aus der Verehrung des Donnergottes bei vielen antiken Völkern gefolgert wird, die Furcht vor Gewittern. Mit der Annahme, daß die Religion durch die Furcht bestimmt sei, berührt Vico sich mit einer antiken Theorie, die im XVIII. Jahrhundert mehrfach erneuert wurde; ganz ihm zu eigen gehört dagegen ein vierter Bestimmungsgrund, den er als die Bildung der Religionsvorstellungen regulierend ahnt. Vico ist der erste sozial denkende Forscher der Neu-

1) Eine Begriffsverwechselung liegt hier nicht vor; Werner, der a. a. O. 177 aus dieser Unklarheit die, wie er meint, 'denkunmögliche Illusion' Vicos über die Mitwirkung der Phantasie bei der Bildung der Göttervorstellungen erklärt, hat hier seinen Helden mißverstanden.

zeit, noch vor Warburton geht er den Zusammenhängen zwischen der Zivilisation und den Bedürfnissen der Gesellschaft nach. So forderte seine Grundauffassung, daß er ebenso wie die Moral auch die Religion vom sozialen Gesichtspunkt aus betrachtete. Nun ist es freilich etwas anderes, die Vorteile, welche die Gesellschaft von der Religion hat, anzuerkennen, etwas anderes, die Religion durch diese Vorteile reguliert werden zu lassen; und insofern Vico dies letztere nicht bewußt, nicht ausdrücklich tut, hat auch er diesen übrigens selbst von den meisten Modernen nicht verstandenen Gedanken nur unklar empfunden und nur beiläufig insofern geäußert, als ihm das natürliche Gottesahnen zugleich eine providentielle Bestimmung ist, die den Menschen durch die Gesellschaft der gottgewollten Vervollkommnung näher bringt. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist der Mythos für Vico der notwendige Reflex der Vorstellungen, welche die Außenwelt auf die von Gottesahnen erfüllten, phantasiebegabten aber unerfahrenen primitiven Menschen zum Segen der menschlichen Entwickelung hervorruft. — Die mythische Konzeption vollzieht sich nach Vico in vier Stufen. Zuerst wird die Natur zugleich vermenschlicht und vergöttlicht; denn da in jeder Wahrnehmung ein objektives und ein subjektives Element zusammenfließen, jenes aber nach Vicos Theorie beim primitiven Menschen schwächer ist als dieses, so mußte er sich und sein immanentes Gottesbewußtsein in die Welt hineinsehen, d. h. die einzelnen Naturobjekte zugleich als menschlich und göttlich erfassen. Der blitzende, donnernde Himmel wird ihm zu Zeus, eine nicht versiegende Quelle zu Artemis, das Meer zu Poseidon. Auf der zweiten Stufe hat der Mensch begonnen, sich die Natur zu unterwerfen, sie umzuschaffen: die ihm dienstbar gewordene, aber ihm noch notwendige und insofern ihm gebietende Natur ist jetzt seine Gottheit. Hephaistos bedeutet das Feuer, Saturnus die Saaten, Kybele und Vesta sind das bebaute, die Löwen der ersteren das bewaldete Land, Demeter das Getreide; Herakles symbolisiert die Urbarmachung des Bodens. In diesem Sinne sollen ebensowohl neue Göttergestalten geschaffen als auch die von früher her vorhandenen umgedeutet worden sein. Hephaistos wurde nach Vico jetzt auf die Ausrodung der Wälder durch Feuer, Poseidon auf die Schiffahrt, der Dreizack auf den Schrecken der Korsaren bezogen. Eine neue Umdeutung erfuhren die mythischen Wesen, als das soziale und staatliche Leben sich konsolidierte: sie wurden Exponenten politischer Zustände, Einrichtungen und Parteien. So soll Iuno die Institution der Ehe, Diana gewisse polizeiliche Sanitätsmaßregeln symbolisieren. Besonders aber sucht Vico in den Mythen Spiegelungen der Ständekämpfe, die er für Griechenland ganz nach römischem Muster konstruiert. Auf der vierten Stufe endlich werden die Götter ganz vermenschlicht und großenteils ihrer allegorischen Bedeutung wieder entkleidet. Dies ist in Griechenland das Werk des Homeros gewesen, den Vico als erster Vorgänger F. A. Wolfs in eine Kollektivpersönlichkeit auflöst. — Ähnlich wie in Griechenland muß sich nach Vico überall der Mythos entwickeln, wo ohne Offenbarung bloß die natürliche Ahnung Gottes und die Furcht die Kombination der Natureindrücke regelt. Nur soweit diese Natureindrücke und — so dürfen wir in Vicos Sinn hinzufügen — die Bedürfnisse der Gesellschaft, denen die Religion nützlich sein soll, verschieden sind, werden sich auch die religiösen Vorstellungen unterscheiden müssen. Beides, das Gesetz und die Ausnahme, sind von großer Bedeutung für Vico und für die ganze Folgezeit geworden. Die postulierte Gleichartigkeit der religiösen Entwickelung verleitet ihn, die Über-



tragungshypothese, die er für die materielle Kultur, auch für Künste und Wissenschaften vielfach anwendet, für diejenigen religiösen Vorstellungen auszuschließen, die den drei von ihm unterschiedenen Rassen der Semiten, Hamiten und Japhetiten gemeinsam sind, und sie überhaupt möglichst einzuschränken. Er hält offenbar mit J. J. Rousseau, der aus diesem Grunde die Gleichsetzung griechischer und orientalischer Gottheiten bekämpft[1]), die religiösen Vorstellungen für so bedingt durch die Beschaffenheit des Landes und durch die Form der Gesellschaft, daß eine Übertragung von Land zu Land oder von einer Gesellschaft auf die andere unmöglich ist. Ebendeshalb betont er als einer der ersten und jedenfalls am klarsten vor Herder den Zusammenhang der Gesamtkultur einer Gesellschaft[2]). Rechts-, Religions- und Sprachentwickelung sind ihm ein unteilbares Ganzes: das gäbe ihm Anspruch auf den Titel des Begründers der Völkerpsychologie, den ihm Alfred Leicht gibt, wenn er nur überhaupt den Begriff des Volkes, der Nation klar erfaßt hätte. Aber so nahe in dem politisch zerrissenen, nur durch ein starkes Volkstum geeinigten Italien des XVIII. Jahrhunderts dieser Begriff lag, so nahe ihm auch Vico bisweilen gekommen sein mag, so spricht er doch häufig so, als ob die durch gleiche Kultur zusammengehaltene Gesellschaft notwendig mit der staatlichen Gemeinschaft zusammenfalle. — Dürften wir die Größe eines Mannes allein nach der Summe der von ihm zuerst ausgesprochenen Ideen bemessen, so würde Vico einer der bedeutendsten, wenn nicht der bedeutendste Forscher auf dem Gebiete der heidnischen Religionsgeschichte genannt werden müssen. Die ganze moderne Geisteswissenschaft wird von Gedanken beherrscht, die er — freilich nicht immer klar — im Gegensatz gegen den Rationalismus seiner Zeit als erster geäußert hat: unter den hier entwickelten Anschauungen sind gar viele, die noch jetzt gewöhnlich anderen Denkern, Lessing, Herder, Schiller, den Romantikern, Schelling u. aa. zugeschrieben werden. Aber es muß doch eine Ursache haben, daß ein so bedeutender Mann immer wieder so in Vergessenheit geraten konnte, daß seine Nachfolger entweder überhaupt nichts von ihm wußten, oder wie selbst Herder und F. A. Wolf von ihm erst hörten, als ihre eigenen Ansichten bereits feststanden. Vico hat die neue Zeit zwar vorausgeahnt, aber nicht heraufgeführt. Er gehört zu den Denkern, die, fast unberührt von dem Geiste ihrer Zeit, an den Meinungen des Tages Kritik üben und, weil nach und nach dieselben Einwände auch von anderen erhoben werden, ihrer Zeit weit mehr vorausgeeilt zu sein scheinen, als es ihrer Fähigkeit, die aus dem Widerspruch hervorgegangenen Gedanken auch positiv zu begründen, entspricht. Derartige Naturen haben selten die Fähigkeit zu überzeugen, und manchmal sind sie der Nachwelt ebenso fremd wie der Mitwelt.

Vgl. über Vico Grote *Hist. of Greece* Chap. XVI (bei Fischer Griech. Mythol. u. Antiquit. I 322); Burckhardt Anfänge einer geschichtl. Fundamentierung der Religionsphilosophie 38 ff.; Alfred Leicht Lazarus S. 69. Noch wichtiger sind die Monographien *G. B. Vico Studi critici e comparativi di Carlo Cantoni*, Turin 1867 (bes. S. 153 ff) und Karl Werner Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1879 (besonders S. 152 ff.). — Die *Scienza nuova* erschien als Ganzes 1725; einzelne Teile schon früher. Die hier benutzte dritte Auflage

1) *Contrat social* IV 8. In der Zweibrückener Ausgabe der *Oeuvres* vom Jahre 1782, I S. 162.

2) Vgl. Cantoni Vico S. 142 ff. Eine dunkele Ahnung dieses Zusammenhangs findet sich bereits bei Jakob Böhme, vgl. Moritz Carrière, Anfänge der Kultur I² 70.

Principj | di | scienza nuova | di | Giambattista Vico | d'intorno alla comune natura | delle nazioni erschien in Neapel 1744. Andere Ausgaben z. B. Mailand 1816, 3 Bde., Neapel 1826, 2 Bde. Eine Übersetzung ins Deutsche besorgte Weber (Leipzig 1822), ins Französische Michelet (Paris 1827). Die mythologischen Theorien Vicos sind im zweiten Buch niedergelegt.

45. **Hume.** Die Entstehung der Religion aus der Furcht, die Vico im Anschluß an epikureische Theorien für das Heidentum behauptet hatte, wurde, seitdem sich die Welt dem Christentum entfremdet hatte, auch auf den Glauben an einen Gott ausgedehnt; denn der so eng mit der Erkenntnistheorie des Empirismus zusammenhängende Gedanke mußte natürlich auch alle Wandlungen mitleiden, die dieser in außerordentlich schneller Entwickelung durchmachte. Zunächst finden wir ihn wieder bei Lockes Nachfolger David Hume (geb. 26. 4. 1711 zu Edinburg, gest. ebd. 25. 8. 1776) in der Natürlichen Geschichte der Religion. Auch er ist davon überzeugt, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, also der Monotheismus aus dem Polytheismus, hervorgegangen sein müsse, und zwar aus der niedrigsten Form des Polytheismus, die nicht in künstlerischer Betrachtung, überhaupt nicht in der unegoistischen Betrachtung der Natur, sondern in den Empfindungen der Furcht und der Hoffnung wurzele, welche die Natur in dem primitiven Menschen erweckt. Nach Hume hat alle Religion einen praktischen Zweck: sie will die unbekannten auf unser Leben einwirkenden und uns mit Furcht und Hoffnung erfüllenden Ursachen zu unsern Gunsten beeinflussen. Damit ist klarer als bei Warburton ein wichtiger, noch jetzt oft mißverstandener Gedanke ausgesprochen; andrerseits aber bleibt Hume hinter seinem Vorgänger insofern zurück, als er unter Zweck nur das bewußte Interesse des einzelnen versteht, während bei jenem doch wie bei Vico latent wenigstens schon der viel tiefere Gedanke vorliegt, daß die menschliche Gesellschaft unbewußt die für ihre Erhaltung förderlichen Vorstellungen ausbildet. — Aus diesem Urpolytheismus leitet jedoch Hume nicht direkt die höheren Religionsformen ab; mythologisch soll der Götterglauben erst dadurch geworden sein, daß menschliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohltätig auf andere gewirkt hatten, unter die Zahl der Götter gerechnet wurden. Verhältnismäßig leicht nimmt er dagegen den Übergang zum Monotheismus an: die Idee der Einheit der Natur und also auch der wirkenden Ursachen hält er für so unmittelbar evident, daß jeder Polytheist, sofern ihn nicht Vorurteile der Erziehung hindern, leicht von der Einheit Gottes überzeugt werden könne. Trotzdem ist nach Hume der Mensch nicht in beharrlich aufsteigender Linie, sondern in beständigem Flux and reflux zu dieser Einsicht gekommen.

Humes *Natural History of Religion* erschien zuerst London 1755, dann oft, z. B. in der Neuauflage *Essays and Treatises on several Subjects* IV, London 1760, 258 ff., und in den *Philosophical Works* IV, Edinburg 1826, 433—510. Deutsche Übersetzung von Paulsen (Berlin 1876). — Vgl. auch Humes *Dialogues concerning Natural Religion*, die nach seinem Tode 1779 erschienen. Vgl. über Humes Herleitung der Religion Fritz Schultze Fetischismus 13 ff.; J. Burckhardt Anfänge 84 ff.

46. **Im Kreise der Enzyklopädisten** wurde die Religion ebenfalls, jedoch in anderer Weise als bei Hume von der Furcht abgeleitet. Ihre Ansichten sind niedergelegt in der Antiquité dévoilée, die als nachgelassene Schrift Boulangers (geb. in Paris 11. 11. 1722, gest. 16. 9. 1759) bezeichnet wird. Die Schrift war erst als Schlußkapitel eines anderen Buches, des Despotisme Oriental, gedacht, soll aber schon von



dem Verfasser selbst für die besondere Veröffentlichung bestimmt gewesen sein. Indessen ist diese letztere Angabe wie überhaupt der Anteil, den Boulanger an beiden Schriften hat, nicht vollkommen aufgeklärt. Dieser, ein Ingenieur von Fach, der als Autodidakt zahlreiche antike und moderne Sprachen gelernt hatte, war unter den Einfluß der Enzyklopädisten geraten, unter deren Protektion auch seine hinterlassenen Schriften veröffentlicht wurden. Die Antiquité dévoilée hat Holbach herausgegeben und Diderot mit einer Vorrede versehen. Da nun diese Kreise beschuldigt wurden, eigene Produkte, deren Veröffentlichung in unangenehme Konflikte mit der Kirche führen konnte, unter dem Namen Verstorbener erscheinen zu lassen, so liegt der Verdacht nicht ganz fern, daß auch diese Schrift wenigstens zum Teil von andern Männern, etwa von Holbach selbst, dessen Stil man bisweilen zu erkennen glaubt, herrühre. Der große Abstand zwischen einzelnen glänzend geschriebenen, zwar nicht auf tiefgründigen gelehrten Forschungen fußenden, aber doch eine vollkommene Beherrschung der damaligen Aufklärungsbildung voraussetzenden Abschnitten und abstrusen Lieblingstheorien, die sich durch das ganze Buch hinziehen, scheint die Vermutung, daß das Manuskript Boulangers vor seiner Veröffentlichung einer gründlichen Umarbeitung unterzogen wurde, zu unterstützen. Wie dem auch sei, jedenfalls enthält die Antiquité dévoileé Gedanken, die in den Kreisen Holbachs zuerst ausgesprochen sind. — Ganz neu ist die absolute Nichteinwirkung einer religiösen Überzeugung des Verfassers auf die von ihm vorgetragene Hypothese; noch bei Hume läßt sich in der Art, wie der Monotheismus aus dem Polytheismus abgeleitet wird, ein leichter Einfluß der eigenen deistischen Ansichten nachweisen. Zu einer ganz unparteiischen Antwort gelangt jedoch auch 'Boulanger' nicht, teils weil er insgeheim eine bestimmte und bewußte Tendenz verfolgt, teils weil er trotz einer nicht geringen Belesenheit doch nicht über das gründliche Wissen verfügt, ohne das derartige Untersuchungen immer subjektiv werden müssen. Aus demselben Grund kann er sich nicht von der Vorstellung freimachen, daß die Religion, die er als einheitliches Ganzes bekämpft, auch ihrer Entstehung nach einheitlich sein müsse, und da weiter die verschiedenen Religionen untereinander große Ähnlichkeiten zeigen, die er großenteils nicht durch gegenseitige Beeinflussung, sondern durch die Abhängigkeit von der gleichen Grundursache erklärt, so wird er nicht allein dazu gebracht, alle ursprüngliche Religion von derselben Empfindung, sondern auch diese Empfindung von derselben äußeren Veranlassung abzuleiten, ganz wie Vico; nur ersetzt er dessen Gewitterfurcht — gewiß nicht zum Vorteil der Hypothese — durch die Furcht, welche die ersten Menschen nach den großen Erdumwälzungen vor den sie umgebenden Naturgewalten empfanden.

Boulangers Werk führt den Titel *Antiquité | dévoilée | par ses usages | ou | Examen critique des principales Opinions, Cérémonies et Institutions | religieuses & politiques des différens Peuples de la Terre.* Amsterdam 1766. 4°. Abdruck in Boulangers *Oeuvres compl.* Paris 1792; Amsterdam 1794. Eine deutsche Übersetzung soll I. C. Dähnert besorgt haben. Vgl. Gruppe, Griech. Myth. u. Kulte I 236 ff.

B. DIE FESTSTELLUNG DER TATSACHEN

47. Mythologische Lehrbücher. Während die Aufklärungszeit die Voraussetzungen erschütterte, von denen die frühere mythologische Forschung ausgegangen war, tat sie selbst nur wenig, um von dem neugewonnenen Standpunkt aus die antike



Überlieferung zu sammeln und zu sichten. Eine wissenschaftliche Zusammenstellung der antiken Religionsgeschichte oder größerer Teile von ihr ist in dieser Periode, welcher der Sammelfleiß der holländischen Philologen fehlte, überhaupt nicht zustande gekommen. Zwar ist das mythologische Lexikon von Benjamin Hederich (geb. 12. 12. 1675 zu Geithain in Sachsen, gest. 18. 7. 1748 in Großenhain) die erste gründliche, genaue und übersichtliche Darstellung der gesamten antiken Mythologie, und dies Werk hat auch die folgenden deutschen mythologischen Handbücher gehoben, da diese, wenn sie auch zum Teil einfach aus Hederich geschöpft sind, der Konkurrenz wegen sich auf einer gewissen Höhe halten mußten. So sind die mythologischen Lehrbücher Johann Georg Hagers, des Rektors in Chemnitz (geb. 24. 3. 1710 zu Oberkotzau bei Hof, gest. 17. 8. 1777 zu Öderan), Christian Tobias Damms, des Rektors am Kölnischen Gymnasium zu Berlin (geb. 9. 1. 1699 zu Geithain in Sachsen, gest. 27. 5. 1778), David Christoph Seybolds (geb. in Brackenheim in Württemberg 26. 5. 1747, gest. 19. 2. 1804 als Professor in Tübingen) und auch Karl Wilhelm Ramlers (geb. in Kolberg 25. 2. 1725, gest. in Berlin 1798), der zwar nicht der Zeit, aber dem Standpunkt nach ganz in diesen Kreis gehört, verglichen mit ähnlichen Werken früherer Perioden, unverächtliche Leistungen. Einen Fortschritt der Wissenschaft konnten aber alle diese Kompendien nicht bringen; auch scheinen sie über die Grenzen Deutschlands hinaus kaum Beachtung gefunden zu haben, obwohl die entsprechenden englischen, französischen und italienischen Lehrbücher jener Zeit sich mit Hederich nicht vergleichen lassen. Das verbreitetste unter ihnen, das mythologische Lexikon des Abbés André de Claustre, das noch im XIX. Jahrhundert eine italienische Übersetzung erlebt hat, ist ein trauriges Denkmal von Unwissenheit und Flüchtigkeit, die dadurch nicht entschuldigt werden, daß der Verfasser mehr für Dichter und Künstler als für Gelehrte schreibt. — So wenig als eine zusammenfassende Behandlung der gesamten antiken Mythologie hat die Aufklärungsperiode hervorragende Monographien über einzelne ihrer Gebiete hervorgebracht. — Verhältnismäßig am fruchtbarsten waren auch in dieser Beziehung die Mitglieder der französischen Inschriftenakademie, von denen hier noch Guillaume de Massieu (geb. 13. 4. 1665 zu Caen, gest. 22. oder 26. 9. 1722 zu Paris), der Abbé François Sevin (geb. 18. 5. 1682 in Villeneuve, gest. 12. 9. 1741 in Paris), Charles Philippe de Monthenault d'Égly (geb. in Paris 28. 5. 1696, 1741 Baniers Nachfolger in der Akademie, gest. ebd. 2. 5. 1749), der Numismatiker Claude Gros de Boze (geb. in Lyon 1680, gest. 10. 9. 1753), der aus der Congrégation de l'Oratoire hervorgegangene Étienne Lauréault de Foncemagne (geb. in Orléans 8. 5. 1694, gest. in Paris 26. 9. 1779) als Verfasser zusammenfassender Abhandlungen über einzelne Abschnitte der antiken Mythologie zu nennen sind. Was von derartigen Einzeldarstellungen zunächst erwartet werden muß, die Vorbereitung und Entlastung künftiger Arbeiten größeren Umfangs, leistet keine ihrer Untersuchungen, und bei der Art, wie sich die Akademie der Inschriften damals rekrutierte, konnte es auch kaum erwartet werden. Weit eher wären die holländischen Universitäten imstande gewesen, diesen Teil der Mythologie zu pflegen, als hier nach dem Aussterben der schöpferischen, durch Johann Friedrich Gronov angeregten Philologengeneration, die eifrig auch die Realien berücksichtigt hatte, eine Zwischenzeit des Niederganges eingetreten war, in der man sich begnügte, den Stoff zu sammeln. Aber außer etwa Lauren-



tius Theodor Gronov, Johann Friedrichs Sohn, Jacobs Bruder, der in der Erklärung der von ihm herausgegebenen Puteolaner Marmorbasis ausführlich über die ephesische Artemis handelt (Jac. Gronov, Thes. VII 492 ff.), ist aus jener Zeit keine bedeutsame holländische Monographie über ein mythologisches Thema zu nennen. Ebenso blieb die dald darauf beginnende englische Philologie für die Erforschung des antiken Mythos unfruchtbar. Richard Bentley (geb. 27. 1. 1662 nahe Wakefield in Yorkshire, gest. 14. 7. 1742 in Cambridge) hat zwar in einer Jugendschrift, der Epistola ad Millium, treffliche Vermutungen zu den Tragikern und den Orphikern geäußert; aber wie die Auslegung überhaupt, so stand ihm und den meisten seiner englischen Schüler die Erklärung der Schriftsteller, besonders die mythologische, erst in zweiter Linie. Dasselbe gilt i. g. von der auch unter seinem Einfluß stehenden jüngeren holländischen Schule, von Tiberius Hemsterhuis (geb. 1. 2. 1685 in Groningen, gest. 7. 4. 1766 in Leiden), der aber doch in seinen Anmerkungen zu Lukian (Amsterdam 1708, 1732, Basel 1777) einzelne mythologische Exkurse gab, und seinen Schülern Lodewyk Kaspar Valckenaer (geb. zu Leeuwarden 7. 6. 1715, gest. zu Leiden 14. 3. 1785), dem Herausgeber von Euripides' Phoinissen (Franeker 1755 u. ö.) und Hippolytos (1758 u. ö.), und David Ruhnken (geb. 2. 1. 1723 bei Stolp in Hinterpommern, gest. 4. 5. 1798 in Leiden), dem Verfasser der Epistola critica in Homeri hymnos et Hesiodum, der auch den neu gefundenen Hymnos auf Demeter nach einer Abschrift Matthaeis mit einer lateinischen Übersetzung von Voß (Leiden 1780) und die Heroiden Ovids herausgab, sowie von Valckenaers Schüler Johann Daniel van Lennep (geb. in Leeuwarden 1724, Professor in Groningen, später in Franeker, gest. im Juli 1771), der sich die wissenschaftlichen Rittersporen durch eine kommentierte Ausgabe von Kolluthos' *Ἑλένης ἁρπαγή* (Leeuwarden 1747, groß 8°) verdiente.

Hederichs Lexikon erschien zuerst Leipzig 1724, dann öfters. Die mir vorliegende Ausgabe führt den Titel: Benjamin Hederichs | ehemaligen Rect. zu Großenh. | gründliches mythologisches Lexikon, | worinnen | sowohl die fabelhafte als wahrscheinliche | und eigentliche Geschichte der alten römischen, grie|chischen und ägyptischen Götter und Göttinnen, | und was dahin gehöret, nebst ihren eigentlichen Bildungen bey den Alten, physikalischen und moralischen Deutungen | zusammengetragen, | und mit einem Anhange dazu dienlicher | genealogischer Tabellen | versehen worden. | Zu besserem Verständnisse der schönen Künste und | Wissenschaften nicht nur für Studierende, sondern | auch viele Künstler und Liebhaber der alten Kunstwerke, | sorgfältig durchgesehen, ansehnlich vermehret | und verbessert | von | Johann Joachim Schwaben. | ... Leipzig 1770, groß 8°. — Hagers Handbuch erschien u. d. T. 'Einleitung in die Göttergeschichte der alten Griechen und Römer', Chemnitz 1762, Damms 'Einleitung in die Götter-Lehre und Fabel-Geschichte der alten Griechischen und römischen Welt' 1763, [4]1775, [5]1776, 8°, eine neue Bearbeitung, bei der Seybold (s. u.) benutzt wurde, 1786. — Vgl. Damms *Lexicon Graecum etymologicum et reale.* — Jüngere deutsche Handbücher: David Christoph Seybolds | Prof. u. Rekt. des Gymnas. zu Grünstadt | Einleitung | in die | Griechische und Römische | Mythologie | der alten Schriftsteller | für Jünglinge | mit Antiken Kupfern. | Leipzig 1779. Die Kupfer, meist aus der *Raccolta delle statue antiche,* sind mindestens stark modernisiert. Spätere Auflagen sollen 1784 und 1797 erschienen sein. — Karl Wilhelm Ramlers kurzgefaßte Mythologie; | oder | Lehre | von den | fabelhaften Göttern, Halbgöttern | und | Helden des Altertums. 2 Teile. Berlin 1790. Ein (1791) besonders gedruckter Anhang enthält 'Allegorische Personen | zum | Gebrauch | der bildenden Künste'. — Von De Claustres *Dictionnaire de mythologie* (3 Bde. 12°) werden Pariser Ausgaben erwähnt aus den Jahren 1745 und 1758 und eine revidierte unter dem Titel *Dictionnaire portatif de Mythologie revu et corrigé par Richer.* Paris 1765. 2 Bde. 8°. Eine italienische Übersetzung führt den Titel: *Dizionario* | *mitologico* | *ov-*



vero | della favola, | storico, poetico, simbolico ec | in cui esattamente si spiega l'origine degli Dei, | de' Semidei, e degli Eroi dell' antico Gentilesimo, | i misterj, i dogmi, il culto, i sagrifizj, i giuochi, le feste, e tutto ciò che appartiene alla religione de' Gentili. Venezia 1806. — Von den mythologischen Monographien der französischen Akademie sind die wichtigsten: Massieu *Sur les Graces, Mém. AIBL* III 8 ff.; *Sur les Hespérides*, ebd. 28; *Sur les Gorgones*, ebd. 51; (vom 9. 1., 9. 7 und 17. 9. 1711); Sevin (vgl. *Hist. AIBL* V 37; XVI 279) *Éclaircissement sur les nourrices de Bacchus* 1718; Égly (über den *Hist. AIBL* XXIII 309 zu vergleichen ist) *Remarques sur le dieu Telesphore* (*Hist. AIBL* XXI 26); de Boze (s. u. § 48) *Dissertation sur le culte, que les anciens ont rendu à la déesse de la santé et sur quelques medailles qui y ont rapport*, Paris 1705. 12°; *Du dieu Terme et de son Culte chez les Romains, Mém. AIBL* I 50 ff.; *Dissertation sur le Janus des anciens*, Paris 1705. 12°; Foncemagne *De la Déesse Laverne, Mém. AIBL* V 50 (6. 4. 1723). — Von den bereits früher genannten Akademikern sind noch folgende Monographien nachzutragen: Banier *Sur les Parques, Mém. AIBL* V 14 (24. 12. 1720); *Sur les Furies*, ebd. 34 (28. 1. 1722); *Sur les Pygmées*, ebd. 101 ff. (1. 2. 1724); Fontenu (dessen mythologische Monographien seiner sonstigen Bedeutung nicht entsprechen) *Discours sur Isis adorée chez les Suèves sous la figure d'un navire, Mém. AIBL* V 84 (1722); *Heracles Musagetes, Mém. AIBL* VII 51 ff. (21. 3. 1730); *Sur le culte des Divinitez des Eaux* (*Hist. AIBL* XII 27 (1737/38); Fréret *Rech. sur le culte de Bacchus parmi les Grecs, Mém. AIBL* XXIII 242 (1749).

48. Kunstmythologie. Von allen Fächern der antiken Religionsgeschichte und Sagenkunde machte die Kunstmythologie in der Aufklärungszeit die größten Fortschritte. In Italien entstanden archäologische Gesellschaften, z. B. in Cortona die Accademia etrusca, in Rom, 1742 durch Benedikt XIV. gestiftet, die Accademia di antichità profane, in Neapel 1755 die Accademia di Ercolano, die sich die Erforschung der Altertümer zur Aufgabe stellten; mehrere Museen wurden begründet — wie unter Klemens XIV. (Ganganelli) das vatikanische Museo Pio Clementino — oder dem allgemeinen Besuch geöffnet, wie das kapitolinische Museum. Die Veröffentlichungen der Antikensammlungen nahmen an Zahl und Wert schnell zu; mit ihrer Hilfe konnten umfassendere Werke hergestellt werden, welche die wichtigsten Denkmäler der verschiedenen Museen nach den dargestellten Gegenständen geordnet vereinigten. So erwuchs nach und nach eine neue, höhere Form der Kunstmythologie. Das erste große Unternehmen dieser Art war das archäologische Sammelwerk Bernards de Montfaucon (geb. 17. 1. 1655 auf Schloß Soulage in Languedoc, seit 1719 Ehrenmitglied der Inschriftenakademie, gest. 21. 12. 1741 in Paris), der als einer der Begründer der griechischen Paläographie noch jetzt ehrenvoll genannt wird und durch sein reichhaltiges und in dieser Beziehung lange unübertroffenes archäologisches Werk einen nicht immer durch die Zuverlässigkeit der Angaben und Abbildungen gerechtfertigten Einfluß ausübte, bis es durch ein Werk andrer Art, Johann Joachim Winckelmanns (geb. 9. 12. 1717 in Stendal, ermordet 8. 6. 1768 in Triest) Antike Monumente, in den Schatten gestellt wurde. Der Begründer der modernen Archäologie wollte in diesem seinem reifsten Werke nicht eine Sammlung mythologischer Darstellungen publizieren, sondern durch die Erklärung von 208 schwerverständlichen oder falsch gedeuteten Kunstwerken die Methode der Kunstexegese lehren. Natürlich hat sich bei einer so großen Menge umstrittener Denkmäler nicht jede Deutung in allen Einzelheiten bewährt; aber das Prinzip, daß die große Mehrzahl der antiken Denkmäler griechische Mythen oder die in ihnen vorkommenden Gestalten darstelle, hat allen Einwänden getrotzt. Insofern als er zuerst die ganze Bedeutung der Kunstwerke für die Mythologie erkannt hat, kann Winckelmann geradezu der



eigentliche Schöpfer der sogenannten Kunstmythologie genannt werden. Zwar gab es namentlich seit dem Anfang des XVII. Jahrhunderts eine umfangreiche Literatur auch auf diesem Gebiet. So hatte z. B. außer manchen bereits gelegentlich erwähnten Forschern der Archäologe Fil. del Torre (geb. 1. 5. 1657 zu Cividale in Friaul, gest. 25. 2. 1717 in Rovigo) in den Monumenta veteris Antii (erschienen 1700, 1716, 1724) die von Burmann in den Thesaurus rerum Italicarum VIII aufgenommenen Abhandlungen Orpheus und Belenus gewidmet, der deutsche Numismatiker und Epigraphiker Joh. Gotfr. Puls über die Göttin Moneta (Helmst. Diss. 1717) gehandelt, und der Dichter und Antiquar Francesco Scipione marchese di Maffei (geb. 1675 in Verona, gest. ebd. 11. 2. 1755) hatte in seinen archäologischen Schriften mehrfach mythologische Fragen berührt. In der französischen Akademie der Inschriften hatten u. a. Philibert Bernard Moreau de Mautour (geb. in Beaune 22. 12 .1654, gest. in Paris 7. 9. 1737) über die Kunstdarstellungen von Pavor und Pallor (Hist. AIBL IX 9 ff. vom Jahre 1732) sowie über den Gott Eventus (Mém. AIBL II 448 ff.), der Numismatiker und Archäologe Claude Gros de Boze (§ 47) über eine Merkurstatue (Hist. AIBL XII 258), Montfaucon im Anschluß an ein Standbild der den Sperber auf dem Kopf tragenden Isis nicht nur über diese Göttin gesprochen (Hist. AIBL XIV 7 vom Dez. 1739); Anne Claude Philippe de T(h)ubières de Grimoard de Pestel de Levi Comte de Caylus (geb. in Paris 31. 10. 1692, gest. ebd. 5. 9. 1765) hatte u. a. über eine Bronzestatue der Aphrodite, die durch Apelles' Anadyomene beeinflußt sein sollte (Mém. XXX 442 vom 14. 8. 1759), über die Artemis von Ephesos und ihren Tempel, über eine von Polignac gefundene Minervastatue (Hist. AIBL XXXIV 39) gehandelt. Aber alle diese Arbeiten zeigen im Vergleich mit Winckelmanns Monumenti antichi inediti nur die ungeheure Überlegenheit dieser letzteren. Winckelmann zuerst hat gelehrt, den Mythos, der bis dahin wie die ganze antike Kultur als ein zwar wechselndes, aber sich nicht entwickelndes Ganze betrachtet war, historisch aufzufassen; die Anerkennung dieser jetzt als selbstverständlich geltenden Anschauung hat lange den wissenschaftlichen Mythologen vom Dilettanten getrennt.

Zu Montfaucon vgl. das *Éloge* von de Boze (*Hist. AIBL* XVI 320). Sein Werk heißt: *L'antiquité | expliquée | et représentée | en figures. | Tome première. | Les dieux des Grecs et des Romains. | première partie. | Les dieux du premier, du second et du troisième rang, selon l'ordre du tems. | Par Dom Bernard de Montfaucon | Religieux Bénédictin de la Congregation de St. Maur. | seconde partie Les Héros parvenus à la divinité.* Paris 1719. *fol.* Das ganze Werk, das unter dem französischen Text die lateinische Übersetzung gibt, umfaßt 5 Tomi in 10 Vol., die bis 1722 erschienen und von denen außer dem ersten auch die Nachträge im VI. Band für die Mythologie in Betracht kommen. Weitere Supplemente sollen zu Paris 1824 in 5 Voll. herausgekommen sein. Ein Auszug erschien zu Nürnberg u. d. T. Montefalconi *Antiquitates Graecae et Romanae. In compendium redegit Schatz cum notis I. S. Semleri.* 1757. *fol.* (Vgl. Griechische, römische und andere Altertümer. Im Auszuge von Schatz, Semler und Roth. Nürnberg 1807. 2 Bde.). — Von Winckelmanns *Monumenti antichi inediti* erschien die erste Auflage in Rom 1767 (2 Bde. fol.), die zweite 1821. Eine Übersetzung verfaßte Brun 1791/92 (vgl. Eiseleins' Winckelmannausgabe Bd. VII und VIII). Vgl. Justi Winckelmann und seine Zeitgenossen, 2 Bde. in 3 Abteil., 2. Aufl. 1898, besonders II. 2 S. 340 ff.



V. DIE NEUZEIT

A. THEORIEN UND SYSTEME

1. DIE BEGRÜNDER DER NEUEN AUFFASSUNG

49. Herder im Verhältnis zu seinen Vorgängern. Nicht die unerwartete Erschließung neuer Überlieferungen, nicht die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Methode ließen die moderne Mythologie und Religionswissenschaft entstehen; unmerklich und fast unbewußt vollzog sich der große Umschwung. Es ist deshalb unmöglich, den Beginn der neuen Epoche an einen bestimmten Namen oder ein bestimmtes Jahr zu knüpfen. Wenn der große Anreger Johann Gottfried Herder (geb. 25. 8. 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. 18. 12. 1803 zu Weimar) als Begründer der neuen Richtung bezeichnet wird, so geschieht dies nicht deshalb, weil die neuen Gedanken bei ihm klarer, reiner und konsequenter ausgesprochen werden als bei seinen Vorgängern. Wie sehr verschiedene neue Ideen in seinen Schriften miteinander ringen, so hat er unbedenklich auch die alten ausgesprochen. Manches, was selbst in wissenschaftlichen Werken als Herders Eigentum gilt, fand er bei Früheren vor. Gewiß hat er erkannt, daß es in der Religionsgeschichte 'weniger darauf ankomme', die falschen Vorstellungen zu widerlegen als zu erklären, und damit eine der Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Religionsgeschichte bezeichnet; allein hierin hatte er zahlreiche Vorgänger. Ebensowenig darf ihm der erste Anstoß zur Begründung dieser Wissenschaft mit Haym (Herder I, 1880, 562) deshalb zugeschrieben werden, weil er eines ihrer bedeutendsten Erkenntnismittel, die Vergleichung des Verwandten, immer wieder fordert; Mythenvergleichung war seit dem XVII. Jahrhundert getrieben worden. Wie diese zu seinen Grundideen passenden Gedanken, so hat er auch andere übernommen, die ihnen eigentlich widerstreiten oder sie doch verdunkeln. Obwohl die Abkehr vom Rationalismus die Grundrichtung seiner Gedanken bestimmt, beruhigt er sich in dem 'Versuch einer Geschichte der Dichtkunst' (1766/67, XXIV 92 der Hempelschen Ausgabe) und in dem Entwurf 'Von Entstehung und Fortpflanzung der Religionsbegriffe' (1768) bei der rationalistischen Erklärung Humes, daß die mit der Natur der Gegenstände unbekannten und deshalb in beständiger Furcht schwebenden Menschen sich immer neue Götter erdachten, vor denen sie sich fürchteten oder eine Beschwichtigung ihrer Befürchtungen erwarteten. Freilich geschieht dies in zwei Jugendschriften, aber auch später klingen gelegentlich solche Anschauungen durch; und von einer eigentlichen Entwickelung kann man bei dem wunderbaren Mann gar nicht reden, in dessen Kopf widerspruchsvolle Ideen nebeneinander schlummern, bis plötzlich die eine aufgeweckt als allein gebietende hervortritt. In denselben Aufsätzen betont er die Gleichartigkeit der primitiven Völker (Entsteh. u. Fortpfl. 382 f.), weist die Hypothese der Kulturübertragung als willkürlich zurück (Vers. einer Gesch. d. Dichtk. XXIV 82) und hebt die nationale Beschränktheit der ersten Religionsbegriffe hervor (Entsteh. u. Fortpfl. 386). An andern Stellen erklärt er die Gleichartigkeit der religiösen Vorstellungen aus Übertragung, glaubt z. B., daß die mosaische Urkunde der gesamten ägyptischen Weisheit zugrunde liege, während umgekehrt die Griechen ihr Donnerroß und die Juden ihre Cherubime den Ägyptern entlehnt haben sollen (Krit. Wäld. II 8 = XX 260). In allen diesen Be-

hauptungen hatte er Vorgänger, und die Prinzipien sind zum Teil berechtigt; aber nicht als relative Sätze stellt Herder sie auf: er behauptet zwar nicht geradezu ihre absolute Gültigkeit, behandelt sie aber doch tatsächlich so, als ob er sie ihnen zuschriebe, macht wenigstens keinen Versuch, ihren Geltungsbereich abzugrenzen. Ebensowenig findet er es für nötig, nach Kriterien zu forschen, die entscheiden könnten, wann jede der von ihm zugelassenen, einander entgegengesetzten Arten der Mythendeutung berechtigt sei. Bald ist er Euhemerist; er sieht nicht allein im Troerkrieg und in dem Argonautenzug, sondern selbst im Gigantenkampf wirkliche Begebenheiten, deren Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten er kurzweg durch die Annahme poetischer Ausschmückung beseitigt. (Über den neueren Gebrauch der Mythol., Fragen üb. die deutsche Liter. III 2.5 = XIX 250.) Bald ist er Allegoriker; ein großer Teil der Mythen ist ihm personifizierte Natur oder eingekleidete Weisheit, welche die 'sinnliche Denkart' in Bilder zu hüllen suchte; diese führte, wie Herder meint, 'die Philosophie auf die Erde, um sie in Handlung zu zeigen' (ebd. 251). Diese Anschauung steht zwar in einem gewissen Gegensatz zu seiner Polemik gegen Klotz, der den modernen Dichtern geraten hatte, die üblichen mythologischen Anspielungen durch Allegorien zu ersetzen; denn wenn die Mythen selbst Allegorien waren, so durfte er diese zwar schöner finden als die der Dichter seiner Zeit, aber doch nicht voraussetzen, daß nicht noch schönere, jedenfalls frischere und verständlichere möglich seien. Gleichwohl und trotz des Spottes über Damms Art, die Götter als handelnde Abstrakta zu betrachten (Krit. Wäld. I 11 = XX 71), herrscht die allegorische Mythendeutung bei Herder sogar vor; seinem Einfluß vornehmlich ist es zuzuschreiben, daß Goethe und Schiller in die griechischen Mythen tiefsinnige Gedanken hineintrugen. Wenn jenem Iphigenie ein Idealbild der reinen Menschlichkeit, Prometheus ein Bild für sein eigenes Ringen mit dem überlieferten Gottesbegriff wurde, wenn er in Pandora die Sehnsucht nach dem Ideal schildert, wenn Schiller (in 'Anmut und Würde') Aphrodites Gürtel auf die Anmut bezieht, die zwar notwendig mit Schönheit verbunden ist, die sich aber Hera, die Hoheit, erst von der Schönheit leihen muß, wenn derselbe in dem Apfel, den Persephone verzehrt, den Sinnesgenuß sieht, der den Menschen an die Welt des Stofftriebes knüpft, so stehen sie mittelbar unter dem Einfluß Herderscher Ideen. Herder selbst scheint gelegentlich in diesen symbolischen Auslegungen das eigentlich Neue seiner Auffassung gesehen zu haben; in der 'Ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes' schreibt er sich einen eigenen 'Symbolsinn' zu. Wird sich auch später ergeben, daß Herder theoretisch ein Begriff des Symbols vorschwebte, der sich mit dem der Allegorie bei seinen Vorgängern nicht vollkommen deckte, so hat er diesen Unterschied doch an keinem Beispiel praktisch gezeigt und ist sich desselben offenbar überhaupt nicht ganz bewußt geworden; er hat also hier im Augenblick vergessen, daß in Wahrheit die allegorische Mythendeutung ebenso alt ist wie die pragmatisierende und daß sogar unter seinen Zeitgenossen bereits viele zu ihr zurückgekehrt waren. Nur aus dem übermächtigen Eindruck, den bald die eine, bald die andere der bestehenden Lehren auf ihn machte, erklärt sich der Widerspruch, der zwar nicht in den hier angeführten Sätzen selbst, aber doch in der Art liegt, wie er sie durchführt. Er selbst bringt sie auch keineswegs als indifferentes Beiwerk vor; indem er sie niederschreibt, sind sie ihm jedesmal die Hauptsache. Immerhin wird ein gerechter Beurteiler in ihnen nicht

die leitenden Ideen Herders finden. Aber selbst in diesen ist er keineswegs immer original. Mehrere seiner wichtigsten Gedanken, darunter den von der Einordnung der Religion in die Gesamtkultur, der den Gedanken einer Religionsgeschichte mindestens schon im Keim enthielt, hatte ihm Vico (o. § 44) vorweggenommen. — Trotz alledem darf man die neue Periode der Religionsgeschichte mit Herder beginnen. Ihn zuerst verbindet ein deutlich erkennbarer historischer Zusammenhang mit den Meistern der neuen Wissenschaft. In dieser Beziehung kommt neben ihm nur sein unmittelbarer Vorläufer Johann Georg Hamann (geb. 27. 8. 1730 zu Königsberg i. Pr., gest. 21. 6. 1788 zu Münster in Westfalen) in Betracht. In mehreren auch für die Auffassung des Mythos wichtigen Gedanken war er Vorgänger Herders, mit dem ihn die Bekämpfung der Aufklärung verband: in der Ansicht, daß die Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechtes sei (vgl. Hamanns anonyme Schrift 'Kreuzzüge des Philol.' 1762. 12°. S. 163 und u. § 50 S. 101), sowie in der Anschauung von der Entstehung der Sprache. Aber gerade in diesen beiden Punkten hat erst Herder Hamanns schwankende Einfälle zu bestimmten Gedanken gestaltet. Eher könnte man an unmittelbaren Einfluß Hamanns auf die späteren Mythologen denken, wenn man bei ihm in demselben Zusammenhang den Satz liest, daß Sinne und Leidenschaften nichts als Bilder reden und verstehen, und daß in Bildern der ganze Satz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit beruhe. Er beruft sich auf Bacons Ausspruch 'Ut hieroglyphica literis sic parabola argumentis antiquiora'. Diese von Herder nicht betonte spezielle Formulierung des Satzes vom Altersverhältnis der Poesie und Prosa ist Ausgangspunkt für die Symboliker geworden; allein Creuzer knüpft hier, wie sich zeigen wird, nicht unmittelbar an Hamann, bei dem der Gedanke auch nur gelegentlich hingeworfen wird, sondern an Schiller an, der sicher in diesem Punkt nicht vorzugsweise durch den Magus bestimmt ist. Nur das läßt sich aufrechterhalten, daß unter den vielen Entwickelungsmöglichkeiten, die in Hamanns Lehren lagen, auch die zur Symbolik war. Alles in allem kann Herder, soviel er auch zur schärferen Fassung der neuen Gedanken seinen Nachfolgern übriggelassen hat, jedenfalls mit größerem Recht als Hamann ihr Begründer heißen. Zwar blieb die Sturm- und Drangperiode des Einflusses sich bewußt, den Hamann auf sie ausgeübt hatte, und Goethe hat ihn richtig neben Vico gestellt. Allein auf dem Gebiete der Mythologie und Religionsgeschichte war dieser Einfluß Hamanns den Nachfolgern Herders kaum noch deutlich. Noch weniger kannten sie dessen sonstige Vorläufer. Schon der Umstand, daß die neue Auffassung anfangs im Gegensatz zu den religionsgeschichtlichen Bestrebungen der Aufklärungszeit fast nur in Deutschland gepflegt wurde, erklärt es zum Teil, daß direkte Abhängigkeit ihrer ersten Schüler von den ausländischen Vorläufern sehr selten nachweisbar ist. Kaum einer von ihnen wird fortan noch genannt; sie haben fast nur durch Herder gewirkt, und selbst dieser hat sie weniger gekannt, als bei dem ungeheuren Umfang seines wissenschaftlichen Interesses vorausgesetzt werden könnte. Sogar Vico ist ihm lange unbekannt geblieben, und als er auf ihn aufmerksam wurde, erkannte er nicht, wie nahe ihm der italienische Philosoph steht. Ja so dünn sind die Fäden, die Herder mit seinem größten Vorgänger verbinden, daß sie sehr lange unbeachtet geblieben sind: es ist kein Zufall, daß selbst Haym, der Biograph Herders, Vicos Namen nicht einmal nennt und Vicos Biograph Werner (Giamb. Vico S. 290 ff.) mehr das beide Männer Trennende betont. Dagegen

haben die neuen Gedanken, obwohl es an Abschweifungen und Rückfällen natürlich nicht fehlt, sich doch im ganzen von Herder und Heyne bis in die neueste Zeit ununterbrochen in der Weise entwickelt, daß sie immer bestimmter formuliert und immer besser begründet wurden und die nacheinander vorherrschenden Versuche, die religionsgeschichtlichen Probleme zu lösen, trotz ihrer Verschiedenheit nur als Einheit betrachtet werden können.

Über Herder vgl. Haym, H. nach seinem Leben und seinen Werken, 2 Bde., über seinen mythologischen Aufsatz 'Nemesis' Zoega, Abh. 60 ff., über Herders Verhältnis zu Kant Günther Jacoby, Herders und Kants Ästhetik, Leipz. 1907, über das zu Hume Haym I 287. — Herders Schriften werden nach Büchern und Kapiteln, wo solche vorhanden sind, zitiert, bei den in der Hempelschen Ausgabe erschienenen Schriften folgt, mit dem Gleichheitszeichen angeknüpft, Band und Seitenzahl dieser Ausgabe. Der Aufsatz Über Entstehung und Fortpflanzung der Religionsbegriffe steht in 'Joh. Gotfr. v. Herders Lebensbild, dargestellt von seinem Sohn Em. Gotfr. v. Herder.' Erlangen 1846, I 3ª, S. 382 ff.; darauf beziehen sich die Zitate. — Über Hamann vgl. Minor, Joh. Georg H. in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, Frankf. a. M. 1881.

50. Herders Ansichten über das Verhältnis der Poesie zur Religion. Nichts unterscheidet die neue Auffassung auf den ersten Blick so sehr von der des Aufklärungsjahrhunderts als die weit höhere Bewertung des Poetischen. Für Herder ist es gewiß, 'daß Dichter und kein anderer die Mythologie erfunden und bestimmt' (Krit. Wälder I 11 = XX 70). Poesie, Mythos, Religion sind für Herder, wenn nicht zusammenfallende, so doch sich nahe berührende Begriffe. Damit setzt er sich in den schärfsten Gegensatz gegen die Ästhetik des vorhergehenden Zeitalters. Es lag im Wesen des Rationalismus, daß er in der Kunst nur Vergnügen suchte und also als ihre Aufgabe nur die Darstellung des Schönen betrachtete. Von den verschiedensten Seiten aus hatten sich Batteux, Gottsched und viele andere gleichzeitig und unabhängig zu diesem Grundsatz bekannt, und Lessing hatte im Laokoon (St. 9) die sich unmittelbar daraus ergebende Folgerung gezogen, daß Religion und Kunst gänzlich zu sondern seien. In der Kritik des Laokoon hat Herder (Krit. Wäld. I 6 = XX 42) diesen Satz unbeanstandet gelassen, aber schon vorher in dem 'Versuch einer Geschichte der Dichtkunst' (1766/7 XXIV 92 ff.) und später im dritten Teil der 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit' (XIII 2f. = XI 82 ff.) leitet er die Poesie, namentlich die griechische, aus der Religion her, und im Grunde läßt er auch umgekehrt die Religion aus der Poesie oder wenigstens das religiöse Gefühl aus dem poetischen entstehen. Von jeher hatte ihn in der Religion hauptsächlich das Schöne angezogen. Selbst das starre Judentum hat er trotz seines Formalismus vorzugsweise als poetische Schöpfung bewertet. Das war ein Mißgriff; fruchtbar mußte aber der Gedanke, daß das Göttliche sich zuerst in der Poesie offenbare, für die Erkenntnis der griechischen Religion werden, für welche die Kunst wenigstens ein bestimmender Faktor gewesen ist. Durch Herders persönlichen und literarischen Einfluß verbreitet, lag die Lehre von der griechischen Kunstreligion in der Luft, weder die Weimaraner Klassiker noch die ersten Romantiker haben sich dieser Anschauung entziehen können. Goethe und der sich von diesem nur durch die pathetischere Einkleidung des Gedankens unterscheidende Schiller stehen so sehr unter ihrem Banne, daß der letztere sogar fälschlich als Begründer dieser 'Irrlehre' bezeichnet wird. Irrtümlich ist diese Auffassung nur dann, wenn in sie der Sinn hineingelegt





wird, daß die Kunst die hellenische Religion hervorgebracht oder für die Griechen selbst ihr Wesen ausgemacht habe. Bisweilen scheint allerdings Herder (wie Schiller) mit seinem Satz diesen Sinn verbunden zu haben. Aber an anderen Stellen spricht er deutlich davon, daß die Kunst der Religion der Griechen das gegeben habe, was ihr ihren dauernden Wert verleiht; und so aufgefaßt, bedeutet Herders Anschauung einen großen Fortschritt. Mit vollem Recht nennt er den religiösen Mythos die höchste poetische Leistung der Griechen. Mit diesem Satz waren zum erstenmal die antiken religionsgeschichtlichen Theorien überwunden, die in einer Zeit entstanden, da man die gottesdienstliche Bestimmung und Bedeutung der Dichtungen und der in ihnen erzählten Mythen nicht mehr begriff und deshalb auch das Poetische in der Religion fast übersah, jedenfalls nicht verstand. Zweitausend Jahre lang hatte man in den Mythen, sofern sie nicht als Geschichte betrachtet wurden, ein bewußtes Spiel der Phantasie oder eine beabsichtigte Einkleidung von Beobachtungen, Empfindungen oder Gedanken, immer aber etwas Willkürliches gefunden. Zwar ist bei den Dichtern unzähligemal von ihrer göttlichen Inspiration die Rede, aber, abgesehen von einigen großen Künstlern namentlich aus der Zeit der Wiedergeburt, die in dem Staunen der Jungfrau über den von ihr geborenen Gottessohn ein wundervolles Symbol für die Stellung des Künstlers zu seinem unbewußt entstandenen Werke besaß, ist das nur eine überkommene, abgeblaßte Redeform, die jedenfalls auf die Wissenschaft nicht eingewirkt hat. Für Herder ist dagegen das Schaffen des Künstlers wie das Wirken einer Naturkraft: gleich der gesamten organischen Natur schafft ihm der wahre Künstler zwar immer zweckmäßig, aber absichtslos, ohne Bewußtsein. 'Dichtungen und Fabeln, Allegorien und Symbole sind Sprachformen des Dichters' schreibt er 1800 in der 'Kalligone' (II 2. 1 = XVIII 574), d. h. der Dichter wählt diese Formen nicht freiwillig, sondern weil er keinen anderen Ausdruck für das hat, was ihn bewegt und aus ihm herausdrängt. Ebenso ist die Allbeseelung nach Herder (Erster Versuch vom Erkennen und Empfinden in ihrem menschlichen Ursprung und den Gesetzen ihrer Wirkung. 1778 = XVII 165ff.) ein naturnotwendiger Prozeß, den der Dichter so gut vornehmen muß wie sein Stammvater, der Urmensch. Ganz neu waren diese Anschauungen auch damals nicht: stehen Goethe, Schiller und auch Herders Lehrer Kant selbst, gegen den das zitierte Urteil über das Symbol gerichtet ist, mittelbar oder direkt unter Herders Einfluß, so hatte doch auch Hamann schon ähnliche Ansichten vorgetragen; daß sie Gemeingut wurden, ist aber trotzdem Herders Überzeugungsstärke und seiner kraftvollen Persönlichkeit zuzuschreiben. — Mit der hier betonten Bedeutung Herders für die Gleichsetzung von Religion und Kunst steht es nun freilich in Widerspruch, daß ihr entschiedenster Vertreter, Schiller, sich in seiner ästhetischen Hauptschrift, den Briefen 'Über die ästhetische Erziehung des Menschen' (1795) nicht auf ihn, sondern gerade auf seinen späteren Gegner Kant beruft, auf dessen Grundsätzen seine Ästhetik beruhe. Auf ein Mißverständnis Kantischer Lehren kann diese Herleitung schon deshalb nicht zurückgeführt werden, weil Schiller bereits zwei Jahre zuvor im Anschluß an die Erörterungen, die sich an seinen Aufsatz 'Über Anmut und Würde' knüpften, der tiefen Kluft inne geworden war, die ihn auf dem hier in Betracht kommenden Grenzgebiet der Moral und Ästhetik von Kant trennte. Ebensowenig aber dürfte jene Berufung auf Kant den Sinn haben, daß Schiller mit Begriffen operieren will, die Kant auf anderem als diesem strittigen

Grenzgebiet aufgestellt habe, z. B. mit dem Begriffe der auf Freiheit gegründeten Moral: das wäre zwar richtig, würde aber durch Schillers Worte nicht ganz zutreffend ausgedrückt werden, die von einer Übereinstimmung der Grundsätze sprechen. Vielmehr muß Schiller in Punkten, die ihm entscheidend erschienen, sich Kant näher als Herder gefühlt haben. Wenigstens ein solcher Punkt ist auch auf dem Gebiete der Religionsphilosophie erkennbar. Schiller und Kant, an den sich hierin mehrere Schüler wie Fries anschlossen, stellen Religion und Kunst noch in einem anderen Sinn nebeneinander als Herder, nämlich insofern im ästhetischen wie im religiösen Gefühl das Verhältnis der Erscheinung zur Idee, des Bedingten zum Unbedingten geahnt werde. Durch die Einführung dieses Kantischen Gedankens in die Herdersche Auffassung hat Schiller diese selbst wesentlich weitergeführt, und er hat, indem er das ästhetische Ideal als die einzig mögliche Erfüllung des durch den Formtrieb geforderten (absoluten) Ideals bezeichnet, einem großen Teil der späteren Mythologen den Weg gewiesen. — Schon die Betonung des religiösen Elementes in der Kunst, welche die Herleitung des Mythos aus dieser erst ermöglichte, würde Herder einen Platz unter den Begründern der modernen mythologischen Wissenschaft sichern; aber er ist der siegreiche Vorkämpfer noch für eine zweite, allerdings von ihm selbst nicht ganz richtig formulierte und später oft falsch gedeutete, aber darum für die Geschichte der Wissenschaft nicht minder wichtige Lehre. Die Rückkehr zur Natur, die Rousseau für den Staat, das Liebesleben, die Erziehung gefordert hatte, verlangte Herder, der auch hier in Hamanns Fußstapfen tritt, auch für die Kunst. Er entnimmt jenem, wie wir sahen, den Satz, daß die Poesie die Muttersprache des Menschengeschlechtes sei (Kalligone II 2. 1 = XVIII 572); die Dichtung ist ihm eine Völkergabe, nur der Volksdichter ein wahrer Dichter, der dem Volk eine Religion geben kann. Ohne Frage hat Herder mit diesen Sätzen manchmal falsche Vorstellungen verbunden. Wenn er in der Abhandlung über Entstehung und Fortpflanzung der Religionsbegriffe (S. 388) den ältesten Mythos die poetische Antwort auf alle das Volk interessierende Fragen nennt und dann bemerkt (390), jedes Volk bilde sich nach seiner Religion, nach der Tradition seiner Väter mythologische Nationalgesänge vom Ursprung seiner ältesten Merkwürdigkeiten, so lassen sich die beiden Stellen, kaum anders kombinieren als unter der Voraussetzung, daß er sich bei der Hervorbringung des Mythos das Volk irgendwie auch aktiv beteiligt denkt, daß ihm also der Gegensatz der schaffenden Tätigkeit des Dichters zu der auswählenden seines Publikums noch nicht ganz klar gewesen ist. Aber auch später finden sich zahlreiche Stellen, in denen die Einsicht in diesen Unterschied mangelt. Daß die Homerischen Gedichte allmählich entstanden, Werke der Zeit seien, hat er vor und nach F. A. Wolf, der die seiner Ansicht nach unbefugte Einmischung des Dilettanten zurückwies, behauptet. Aber diesen unbestimmten Äußerungen stehen andere nicht mißzudeutende gegenüber, welche die aus jenen möglicherweise zu ziehenden Folgerungen ausschließen und die aus der mangelhaften Kenntnis des Tatbestandes sich ergebende schillernde Unbestimmtheit des Ausdrucks wesentlich präzisieren. Schon der Satz, daß die Poesie die wilden Volksvorstellungen reinigte, die ausgelassene Phantasie unwissender Menschen unter Gesetze, in Grenzen zwang (Kalligone II 2. 1 = XVIII 576), setzt den gebenden Genius des einzelnen in einen richtigen Gegensatz zu dem empfangenden Volke, der auch aus der Bezeichnung des Epos als einer erhöhten Volkssage (Homer u. d. Epos III = VII

287) hervorgeht; und wenn er sagt, daß alle griechischen Heldensagen durch die Seelen der Dichter hindurchgegangen seien (Ideen XIII 3. 2 = XI 91), so ist er der auch den Späteren noch oft fehlenden Einsicht, daß die griechischen Epen zwar den vorhandenen Volkssagen entgegengestellt werden können, daß ihr Inhalt aber den folgenden Dichtungen gegenüber selbst in dem Maße Volkssage wurde, als es ihnen gelang, die Volksvorstellungen zu bestimmen, wenigstens nahegekommen. Jedenfalls war es eine wichtige Erweiterung des Erkenntnisgebietes, daß er auf die nicht notwendig fixierte mündliche Überlieferung hinwies, die neben der literarischen herzugehen und bei begabten Völkern um so stärker zu sein pflegt, je weniger diese entwickelt ist. Indem er ferner die Volksdichtung nicht nur durch die Volkssage sondern beide zugleich durch alle Existenzbedingungen der Nation, durch Lokal und Zeiten ebenso wie durch den Volksglauben bestimmt (Homer u. d. Epos I = VII 281) und in einem 1795 in Schillers Horen erschienenen Aufsatz (Homer ein Günstling der Zeit 2 = VII 251) die Universalität der Zeiten in ihnen widergespiegelt werden läßt, ordnet er den Mythos in einen großen Zusammenhang ein, den er als solchen zuerst erkannt hat; er ahnt den in den Tiefen des Volkslebens begründeten Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte, und indem er zugleich die Forderung des historisch-genetischen Begreifens vertieft, stellt er ein Programm für die neue Wissenschaft auf. Ausgeführt hat er es nicht; sein Temperament und der Umfang seiner Bildung bestimmten ihn auch hier zum Anreger. Nicht in seinen eigenen mythologischen Schriften, z. B. in dem Aufsatz über die Nemesis (= VII 308ff.), der nicht schlechter, aber auch nicht viel besser ist als die besseren ähnlichen Arbeiten der Zeit, sondern in den fruchtbaren Anregungen, die er anderen gab, liegt die Bedeutung Herders für die griechische Religionsgeschichte, die so groß ist, daß längere Zeit hindurch diese Wissenschaft nur die verschiedenen von ihm gestreuten Samenkörner entwickeln konnte. — Herder hatte den Mythos für poetisch, religiös und volkstümlich erklärt: diese drei Eigenschaften sollten meist verbunden, ja, wie wenigstens an einigen Stellen angedeutet wird, fast gleichbedeutend sein. Aber diese Gleichsetzung bestätigte sich nicht, als Herders Ideen an den Tatsachen geprüft wurden; und da seine Gedanken einer verschiedenen Entwickelung fähig waren, je nachdem die eine oder die andere dieser Eigenschaften mehr betont wurde, lagen in ihnen die Keime zu mannigfachen, ja entgegengesetzten Gedankenbildungen. Wer den Hauptnachdruck darauf legte, daß der Mythos ein Gebilde der Poesie sei, war zwar hinsichtlich der Erklärung seiner Form insofern gebunden, als er in ihm die schöne und passende Hülle für den vermuteten Inhalt nachweisen mußte, stand dagegen hinsichtlich des in ihm zu suchenden Inhalts und des Entstehungsortes ganz frei da: diesen konnte er im Lande selbst, wo der Mythos auftritt, oder auch in der Fremde suchen, jenen mochten poetisch verklärte Ereignisse der Vorzeit oder symbolisch eingekleidete allgemeine Wahrheiten oder auch Gebilde der frei schaffenden Phantasie bilden. Je mehr man dagegen Wert auf das religiöse Element des Mythos legte, um so mehr verengte sich natürlich das Gebiet, aus dem der vermutete Gedanke genommen sein konnte, während dieser zugleich an Bedeutung in demselben Maße gewann, als die Form ihren Eigenwert als schöne Hülle verlor. Indem zugleich das enge Band gelöst wurde, durch das die poetische Form mit ihrem Inhalt verbunden ist, wurde dieser, der nun nicht mehr seinen unmittelbaren Ausdruck in einer zugleich entstan-



denen Form fand, geheimnisvoller, abstrakter, mystischer; und da der Mystizismus von jeher besonders in den orientalischen Religionen gesucht wurde, so legten diejenigen Forscher, welche die religiöse Seite des Mythos betonten, Wert auf den Nachweis, daß die Griechen ihre Götter von Semiten, Ägyptern oder von einem noch älteren Kulturzentrum im Orient empfangen haben, wo entweder ein Rest der Uroffenbarung zurückgeblieben oder eine neue Religion durch weise Priester begründet sein sollte. Hierin standen sie diametral der dritten von Herder ausgehenden Richtung entgegen, welche die Volkstümlichkeit des Mythos betonte und ihn seinem Ursprung nach als indigen, national, seinem Inhalt nach als einfach faßte. — Zu einer ganz klaren Sonderung dieser Gegensätze konnte es freilich nicht sogleich kommen. Nur allmählich trat der Widerspruch zwischen der poetischen und der religiösen Auffassung des Mythos hervor, als einseitige Vorkämpfer jener dessen religiös-symbolischen Charakter bestritten. Noch später entbrannte der Kampf zwischen denen, welche die volkstümliche, und denen, welche die religiöse Natur des Mythos mehr betonten; recht deutlich wurde dieser Gegensatz erst im folgenden Jahrhundert, als im Veda die wenigstens vermeintlich volkstümliche Mythologie eines den Griechen stammverwandten Volkes und zugleich die vorher nur vereinzelt herangezogene nordische Sagenüberlieferung systematisch mit der griechischen verglichen wurde. Damals sonderten sich die beiden Richtungen der Mythologie, die natursymbolische, die in der Sagenüberlieferung den von den Völkerfamilien vor ihrer Trennung geschaffenen poetischen Ausdruck für die einfachsten, ein primitives Volk interessierenden Naturerscheinungen sah, und die mystisch symbolische, welche in ihnen tiefe, von den, wie man glaubte, theokratischen Staaten des Orients zu den Griechen übertragene Wahrheiten suchte. Diese Folgerungen aus den latenten Gegensätzen bei Herder vorauszusehen, waren dessen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger nicht imstande. Sie entwickelten nur, und zwar anfangs mehr nach Anlage und Stimmung als nach klar erkannten wissenschaftlichen Gesetzen, den zunächst hervortretenden Gegensatz zwischen der volkstümlichen und der mystisch symbolischen Auffassung des Mythos; und da zeigte sich diese, die bei Herder und seinen nächsten Anhängern noch keineswegs überwog und die später seit dem Bekanntwerden des Veda eine Zeitlang ganz zurückgedrängt wurde, fast ein Menschenalter hindurch als die stärkere, weil sie der allgemeinen Zeitrichtung, der Abkehr von der Aufklärung, mehr entsprach.

51. Starck. Meiners. Reinhard. Herder ist zwar der weitaus Bedeutendste unter den Männern, welche durch die Umgestaltung der in Frankreich gewonnenen Ideen die Mythologie als Teil der Religionswissenschaft in Deutschland begründeten, aber neben ihm sind einige Männer zu nennen, die, obgleich abseits von der großen Bewegung stehend, doch nicht ganz ohne Einfluß auf sie gewesen sind. Johann August Starck (geb. 29. 10. 1741 zu Schwerin, gest. 3. 3. 1816 als Oberhofprediger in Darmstadt) war auf mythologischem Gebiet einer der ersten Romantiker. Mit reicher Phantasie begabt, aber ohne Klarheit und nie an methodisches Denken gewöhnt schwankte er zwischen Freimaurertum und Katholizismus hin und her, die ihn beide eigentlich nur durch das mystische Element anzogen, das er in ihnen fand oder wenigstens zu finden glaubte. Dieselbe Vorliebe für das Geheimnisvolle spricht aus seinem Buch Über die alten und neuen Mysterien (Berlin 1782), in denen er letzte Reste des von ihm als

Ausgangspunkt aller Religion betrachteten Deismus sah und die er über Ägypten aus dem Morgenland herleitete. Als Gegner des Rationalismus bekämpft er Warburton, der die Stiftung der Mysterien weltlichen, durch politische Zwecke bestimmten Machthabern zugeschrieben hatte. — Ein Mann anderen Schlages ist der Vielschreiber Christoph Meiners (geb. 31. 7. 1747 zu Warstade bei Otterndorf im Lande Hadeln, gest. 1. 5. 1810 in Göttingen). Er vertritt nachdrücklich gegen Hume (§ 45) die Allgemeinheit der Religion, die seiner Ansicht nach natürlicher ist als selbst die Sprache. Trotzdem erklärt er als die einzige Ursache des Ursprungs von Religionen den Mangel einer richtigen Kenntnis der Natur oder die Unfähigkeit roher Menschen, die wahren Ursachen natürlicher Erscheinungen zu erforschen (Gesch. d. Relig. I 16), und die aus diesem Mangel hervorgehenden Empfindungen des Staunens, Schreckens, der Furcht und der Traurigkeit, welche die Menschennatur zuerst reizten, die Ursachen rätselhafter, furchtbarer Erscheinungen aufzusuchen (ebd. 19). Demgemäß bekämpft er mit Bolingbroke und Hume die Lehre von Cudworth, Jablonsky, Warburton u. aa., daß die Mythen den Monotheismus enthielten (z. B. Gesch. d. Rel. I 30). Nur Kunst und Wissenschaft ermöglichen nach Meiners die Vorstellung von dem einen Gott (ebd. 40), die auch sofort wieder aufgegeben wird, sowie die Kultur sinkt (ebd. 53). Meiners streitet sowohl den Agyptern (Hist. doctr. I 1 ff.) und den übrigen Orientalen (ebd. 63 ff.) wie den Hellenen (ebd. 162 ff.) eine Urweisheit ab; die stoische Mythendeutung, die eben damals durch Heyne erneuerte Allegoristerei (ebd. 179 ff.) werden verworfen, die Orphiker für jung erklärt (ebd. 187 ff.). Daß in den Eleusinien eine über den Polytheismus hinausgehende Theologie gelehrt wurde, gibt Meiners der herrschenden Meinung gegenüber zwar zu (z. B. Verm. phil. Schr. III 294; 300 ff.), beschränkt aber diese Einräumung wenigstens später auf die nachplatonische Zeit. Ursprünglich sind alle Götter, die öffentlichen wie die der Mysterien, endliche, begrenzte Wesen. Mit de Brosses hält er die Anbetung körperlicher Gegenstände für die älteste Religionsform (z. B. Gesch. d. Rel. I 142), unterscheidet sich von ihm indessen wenigstens in seinen früheren Schriften durch zwei Punkte. Erstens stellt er die Astrolatrie, die Darbringung der Erstlinge der Viehzucht und des Ackerbaus an die Gestirne, voran, läßt also erst nachträglich die Verehrung irdischer Elemente und Kräfte und zuletzt den eigentlichen Fetischismus, die Anbetung einzelner natürlicher beseelter oder unbeseelter Wesen, aufkommen, zweitens aber erklärt er die anthropomorphen Bestandteile des Mythos eigenartig. Er nimmt nämlich als letzte Stufe des Fetischismus die Menschenvergötterung an (Versuch S. 27), zu der freilich seiner Ansicht nach nur dann ein Volk gelangen oder hinabsinken konnte, wenn es von einem anderen eine höhere Kultur plötzlich erhalten hat; denn so wenig Propheten in ihrem eigenen Vaterland gelten, so wenig konnten seiner Ansicht nach Gottmenschen auf ihrem väterlichen Boden wachsen und reif werden (Versuch S. 33). Wo aber eine solche Kulturübertragung stattfand, da müssen, wie er glaubt, mit der Vergötterung ihrer Vermittler historische Züge in den Mythos eindringen. So erklärt Meiners die Zeugungssagen der Ägypter und anderer orientalischer Völker, die er im Gegensatz gegen die gewöhnliche Ansicht und im Grunde auch gegen die Konsequenzen seiner eigenen Aufstellungen sich als von Griechenland beeinflußt denkt; und da er nur ausnahmsweise eine andere Ursache für den mythischen Anthropomorphismus anerkennt als die Vergötterung, so lenkt er schließlich auf großem Umweg doch wieder zu dem Euhemerismus zurück,

den er entsprechend dem natursymbolischen Ausgangspunkt seiner Lehre hätte bekämpfen müssen. — Die Hauptlehre von Meiners nahm Philipp Christian Reinhard (geb. in Schorndorf im Württembergischen 2. 12. 1764), der Bruder des französischen Staatsmanns, auf, der jedoch zum reinen Fetischismus als Ausgangspunkt aller Religion zurückkehrte. Die Astrologie ließ er erst als zweite Stufe folgen, auch gab er die unhaltbare Ansicht auf, daß der Anthropomorphismus überall auf eine Apotheose hinweise, indem er zwar ebenfalls viele historische Elemente im Mythos annahm, z. B. den Zeus für einen Pelasgerfürsten aus der Zeit der ersten Zivilisation hielt, daneben aber die Möglichkeit stärker betonte, daß bestehende Götter nachträglich vermenschlicht wurden.

Meiners' religionsgeschichtliche Hauptschriften: Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, bes. der Egyptier, Göttingen 1774/5; Über den Thierdienst der Egyptier und die wahrscheinlichen Ursachen seiner Entstehung und Erweiterung (Vermischte philosoph. Schr. I 1775. 16° S. 192 ff.); Über die Mysterien der Alten bes. üb. die Eleusinischen Geheimnisse, ebd. III 164 ff.; *De Zoroastris vita* 1778.; *Historia | doctrinae | de vero deo | omnium rerum auctore | atque rectore* |, Lemgo 1780. 12°; Grundriß der Geschichte alter Religion, ²Lemgo 1787; Allgemeine | kritische | Geschichte der Religionen | ...., Hannover I 1806, II 1807. 8° (von ihm selbst als 'eine beständige Vergleichung aller Religionen der älteren und der neueren Zeit' charakterisiert); *Commentatio dubia quaedam vel obscura loca in mysteriorum imprimis Eleusiniorum historia illustrans* (*Comment. Gotting.* XVI 1808). — Phil. Chr. Reinhard, Abriß | einer Geschichte | der Entstehung und Ausbildung | der | religiösen Ideen, Jena 1794. 8°.

52. Plessing. Moritz. Rambach. Einen entschiedenen Gegner fand Meiners an dem durch Goethes Harzreise berühmt gewordenen Friedrich Victor Leberecht Plessing (geb. zu Belleben 20. 12. 1749, seit 1788 Professor der Philosophie in Duisburg, gest. das. 8. 2. 1806). Die wohl in ihm liegende Abneigung gegen alle Aufklärung hatte um 1780 der vertraute Umgang mit Johann Georg Hamann (o. § 49) noch verstärkt. So war er in die Ideen Herders und Goethes hineingewachsen. Auch er kehrte zur allegorischen Mythendeutung zurück. Im 'Memnonium' meinte er namentlich aus den von ihm an den Anfang der religiösen Entwickelung gestellten (II 91 ff.) Mysterien tiefsinnige Wahrheiten herauslesen zu können (113 ff.). Ausführlich versucht er gegen Meiners nachzuweisen, daß nicht erst seit Anaxagoras, sondern von den ältesten Zeiten ab die Weltentstehung einem immateriellen Wesen zugeschrieben wurde (Memn. II S. XXXII). Wie die meisten Symboliker verwirft auch Plessing die Annahme einer unabhängigen Entstehung wie der Kultur überhaupt so insbesondere gleichartiger religiöser Vorstellungen, die seiner Ansicht nach immer durch einen historischen Zusammenhang vermittelt sein müssen; insofern er aber diesen vorzugsweise nicht in dem gemeinsamen Ursprung der Völker, sondern in einer nachträglichen Entlehnung findet (ebd. S. XXVIII), steht er unter den damaligen Forschern verwandter Richtung ziemlich vereinsamt. Den Ursprung aller Religion sucht Plessing, auch hierin ein Gegner von Meiners, in Ägypten (ebd. I 113 ff.); erst von dort aus läßt er Assyrien (ebd. 304 ff.) und wahrscheinlich auch Indien (ebd. 331 ff.) kultiviert werden. — Eigenartiger als Plessing verfährt ein anderer durch Goethe berühmt gewordener Schriftsteller, Karl Philipp Moritz (geb. 15. 9. 1757, gest. 26. 6. 1793), auch von strengen Beurteilern als einer der selbständigsten Denker des damaligen Berlin, wo er zuletzt als Professor an der Kunstakademie wirkte, geschätzt, aber durch sein unglückliches, unstetes Temperament im Leben



wie in der Wissenschaft gehindert, einen geraden Weg zu verfolgen. In Italien formten sich im innigen Verkehr mit Goethe seine mythologischen Anschauungen, die er dann in zahlreichen Werken dargestellt hat. Obgleich nicht für Gelehrte bestimmt, hat doch eine dieser Schriften, die bis in die neueste Zeit hinein immer wieder umgearbeitete und aufgelegte 'Götterlehre' auch auf die wissenschaftliche Literatur einen gewissen Einfluß ausgeübt; und bedeutsam ist er schon dadurch, daß Goethe, der die ihm zugesandten Schriften Plessings nicht las, weil sie zu weit von dem ablagen, was ihn interessierte, offenbar nicht viel weniger bei der 'Götterlehre' von Moritz beteiligt ist als bei dessen Schrift über die bildende Nachahmung des Schönen, von der er selbst ein Stück in die 'Italienische Reise' aufgenommen hat; Körner, der mit Goethes Ideen über diesen Gegenstand vertraut war, erkannte sie in der 'Götterlehre' von Moritz wieder. Freilich hätte Goethe sie gewiß nicht so einseitig ausgesprochen, als Moritz. Dieser vertritt theoretisch wenigstens konsequent die Ansicht, daß den griechischen Mythen nichts anderes zugrunde liege als ein buntes Spiel der Phantasie aufeinanderfolgender Dichter; vom Titelblatt und dem ersten Satz der Einleitung an, nach dem die mythologischen Dichtungen der Alten als Sprache der Phantasie betrachtet werden müssen, kehrt dieser Gedanke in dem Werke in immer neuer Formulierung wieder. Daß ein wahres Kunstwerk kein ungeregeltes Spiel der Phantasie sei, daß es abgesehen vom körperlichen und sinnlichen Eindruck auch durch seinen geistigen Gehalt wirken müsse, weiß der verständnisvolle Bewunderer der Goethischen Dichtungen wohl, auch wenn er es nicht klar ausspricht; aber die richtige Erkenntnis, daß Form und Inhalt eines Kunstwerks gleichzeitig und durcheinander wirken müssen, übertreibt er durch die grundfalsche Behauptung, daß man sie auch in der wissenschaftlichen Analyse nicht sondern könne. Nur weil er dem Kunstwerk gegenüber keinen anderen Standpunkt als den des genießenden Bewunderers kennt, kann er behaupten, daß der von den hohen Dichterschönheiten eines Homer nur wenig gerührt sein müsse, der noch fragen könne, was seine Epen bedeuten. Streng befolgt hat nun freilich Moritz selbst die in diesen Sätzen liegende Vorschrift nicht; wenn er den Luftkreis, der die Erde umgibt, der Iuno (Götterl. 78), den Mond der Diana (ebd. 102) Urbild nennt, so sind dies kaum verhüllte Zugeständnisse an die Mythendeutung, die Moritz doch prinzipiell verwirft. Diese Inkonsequenzen drücken aber nur eine übertriebene Behauptung herunter; und daß Moritz, wenngleich nicht als erster, die Phantasie als konstituierenden Faktor bei der Mythenbildung erkannt hat, bleibt ein Verdienst. Er findet zwar noch keinen klaren Ausdruck für den modernen Gedanken, daß man in der Gottheit den Exponenten für eine Empfindung suchen müsse, aber wenn er z. B. Iuno das erhabene mit der Macht vereinte Schöne nennt, so kann er doch nur den dadurch auf das empfindende Gemüt verursachten Eindruck meinen, muß also jenem Gedanken, den er allerdings einseitig ästhetisch faßt, wenigstens nahegekommen sein. Besser als Herder und seine nächsten Anhänger erklärt Moritz den Unterschied der neuen poetischen Auffassung der Mythen von der früheren rein allegorischen: jene betrachtete sie als Hieroglyphen, deren Gestalt beliebig sein kann, 'wenn sie nur das bezeichnen, was man sich dabei denken soll', diese sieht in ihnen 'ein wahres Kunstwerk', das 'um seiner selbst willen da ist', 'etwas in sich Fertiges und Vollendetes ist' (ebd. 3). Bei den spezifisch römischen Göttergestalten mußte natürlich diese Auffassung oft in die Irre führen, aber innerhalb der griechischen Götter-

lehre hat er einige auffallende Erscheinungen, wie die noch jetzt bisweilen mißverstandene Endlichkeit der homerischen Götter, richtig aus dem Wesen der künstlerisch schaffenden Phantasie erklärt. Zu einer wissenschaftlichen Begründung seiner Ansichten ist er freilich nie gelangt; sonst hätte er wohl die Einseitigkeit der rein ästhetischen Auffassung der griechischen Götterlehre eingesehen, er hätte erkannt, daß die Kunst in ihr zwar das geschichtlich weitaus wichtigste, aber keineswegs das älteste Element sei. Da er aber kaum einen Versuch macht, diese nicht der Kunst angehörigen Elemente von seinem Standpunkt aus zu erklären, so enthält sein Buch tatsächlich weit weniger Irrtümer, als bei der Einseitigkeit der herrschenden Ideen erwartet werden sollte. — Ähnliche Anschauungen wie Moritz trägt Friedrich Eberhard Rambach (geb. 14. 7. 1767, gest. als Professor in Dorpat 30. 6. 1826 a. St.), Moritz' Nachfolger an der Berliner Akademie, Fortsetzer und Herausgeber des zweiten Bandes von dessen 'Anthusa', vor. Seine als Einladung zu den Wintervorlesungen Berlin 1796 erschienene 'Ansicht der Mythologie' nimmt ebenfalls auf das religiöse Element des Mythos zu wenig Rücksicht, hebt aber seine künstlerischen Momente einsichtsvoll hervor.

Über Plessing vgl. Goethe Kampagne in Frankreich, Bericht vom November 1792 (XI S. 116 ff. der Hildburghausener Ausgabe), Lewis *The Life and Works of Goethe.* III *Ch.* 7 (Bd. I S. 383 der Ausgabe von 1855). Plessings Vater, seit 1764 Hospitalprediger zu Wernigerode, nach Goethe Superintendent, ist offenbar Johann Friedrich Plessing [o. § 32]. Des jüngeren Pl. Hauptschrift ist betitelt: Memnonium | oder | Versuch | zur Enthüllung der Geheimnisse | des Altertums | von | Friedrich Victor Leberecht Plessing, | der Weltweisheit Doktor (2 Bde. Leipzig 1782. 1787. Gegen Meiners vgl. bes. I 443 ff.). — Die mythologische Hauptschrift von Philipp Moritz ist betitelt: Götterlehre | oder | mythologische Dichtungen | der Alten. || ... Mit fünf und sechzig in Kupfer gestochenen | Abbildungen | nach antiken geschnittenen Steinen und andern | Denkmälern des Alterthums. Zweite unveränderte, aber wohlfeilere Ausgabe. Berlin 1795 (die für die damalige Zeit schönen Kupfer sind von Carstens nach Abdrücken von Gemmen der Lippertschen Daktyliothek und der Stoschischen Sammlung gestochen). Die erste Auflage soll 1791 erschienen sein; später wurde das Buch häufig neu aufgelegt und umgearbeitet, zuletzt von Max Oberbreyer (Reclams Universalbiblioth. 1081—1084). Von Moritz' anderen mythologischen Schriften sind etwa noch zu erwähnen: Mythologischer Almanach für Damen 1792. 12°; Mythologisches | Wörterbuch | zum | Gebrauch | für Schulen, | von | Karl Philipp Moritz, | Königl. Preußischem Hofrath und Professor. | Nach dessen Tode fortgesetzt | von | Valentin Heinrich Schmidt, | Prorektor der Köllnischen Stadtschule, Berlin 1794 (von Moritz rühren nur die Artikel bis *Apis* her).

53. **Heyne.** Bedeutender als die letztgenannten Gelehrten ist Christian Gottlob Heyne (geb. in Chemnitz 25. 9. 1729, gest. in Göttingen 14. 7. 1812). Zwar sind es weniger eigene Gesichtspunkte, die ihn von seinen Vorgängern unterscheiden, als die Ideen Herders, mit dem ihn langjährige, durch seinen Schwiegersohn Forster genährte Freundschaft verband und dessen Werke er nach dem Tode ihres Verfassers mitherausgab; aber er hat manche dieser Gedanken zuerst in die Fachwissenschaft eingeführt und die Begründung hinzugefügt, die Herder weder geben konnte noch wollte, die er aber wie seine Besprechung von Gesners Primae lineae (XXIII 318 der Hempelschen Ausgabe) zeigt, an dem Freunde bewunderte. Einen großen Teil seines langen und arbeitreichen Gelehrtenlebens hat Heyne auf mythologische Untersuchungen verwendet. Schon sein Kommentar zu Apollodor (Göttingen 1782 2 Bde., [2]1803), zwar keineswegs eine bahnbrechende Leistung, aber die weitaus zuverlässigste Samm-



lung der mythologischen Überlieferung, die das XVIII. Jahrhundert hervorgebracht hat, würde ihm unter den Mythologen seiner Zeit einen ehrenvollen Platz sichern; dazu kommen aber überaus zahlreiche Einzeluntersuchungen, die teils in seine übrigen Schriftstellerkommentare eingeflochten, teils als Universitätsschriften oder als Artikel in den von ihm 42 Jahre lang (1770—1812) redigierten Commentationes Gottingenses erschienen und später in den Opuscula academica (6 Bände, 1785—1812) gesammelt sind. Hier erst zeigt sich, wie viel tiefer Heyne, durch Herders Gedanken befruchtet, seine Aufgabe auffaßte als alle seine Vorgänger. Er zuerst hat den in gewissem Sinn wenigstens großartigen Gedanken gefaßt, die gesamte mythische und religionsgeschichtliche Überlieferung des Altertums nach den Örtlichkeiten geordnet, gesondert nach den Gattungen der Quellen aufarbeiten zu lassen. Der Gedanke ist bisher trotz vieler Anstrengungen nicht verwirklicht und war für das damalige Deutschland bei dem fast völligen Mangel an einer Organisation der Wissenschaft in der Tat verfrüht; aber daß Heyne die traurige Arbeit seines Schülers Herrmann (s. u.), der diesen Gedanken auszuführen versuchte, mit freundlichen Geleitworten versah, ist kein Beweis dafür, daß er die Größe der Aufgabe selbst nicht empfand; seine eigenen Monographien, die meist die gesamten Altertümer einer Stadt zusammenstellen, zeigen ihn im Gegenteil seinem Plane, soweit es damals möglich war, gewachsen. Heyne hat ferner in mehreren Untersuchungen als erster den allerdings ebenfalls nicht von ihm selbst gefundenen Gedanken praktisch durchgeführt, daß die archäologische Tradition gleichwertig neben die literarische zu stellen sei. Am meisten aber interessierten Heyne die Mythen- und Religionsgeschichte, und zwar innerhalb dieser weniger die späteren Zeiten als die Anfänge. — Was zunächst die Entstehung der Mythen anbetrifft, so zeigen seine, namentlich in dem Aufsatz über den Sermo mythicus niedergelegten Ansichten deutlich Herders Einfluß, aber natürlich deckten schon die systematische Zusammenstellung der neuen Ideen und ihre Prüfung an der Überlieferung viele innere Widersprüche und unhaltbare Behauptungen auf. Wie Heyne durch die Solidität seiner Kenntnisse und durch die Lauterkeit seiner Kritik überhaupt vor der dilettantischen Durchführung eines einzigen Erklärungsprinzips bewahrt wurde, so hat er auch von den Ideen seines Freundes vieles geopfert; sich diesen bedingungslos anzuschließen, verhinderten ihn freilich auch die Nachwirkungen der rationalistischen Eindrücke seiner Jugend. Den Begriff des Mythos als einer Art der Volkspoesie behält er bei, aber schärfer als Herder stellt er dem Volksmythos, dem Sermo mythicus, die poetische Behandlung des Mythos, den Sermo poeticus, als etwas Höheres gegenüber. Den nach Herder tief in der Menschenbrust wurzelnden Trieb, der immer wieder Volkslieder und Mythen entstehen läßt, schwächt Heyne zu einem niederen Entwickelungsstufen eigenen Zwang des Ausdrucks ab, der Gedanken in Erzählungen, sinnliche Wahrnehmungen in Handlungen bestimmter Persönlichkeiten auszusprechen, also z. B. das Kausalitätsverhältnis als Zeugung, den Gegensatz als Kampf darzustellen nötigte (Serm. myth. 292). Diesen Zwang erklärt Heyne positiv aus dem Staunen über neue Erkenntnisse, das die primitive Menschheit so erfüllt habe, daß sie unwillkürlich, aber keineswegs unbewußt, ihre Gedanken in die Formen von Geschichten kleidete. Wichtiger aber ist für Heyne die negative Ursache jenes Zwanges: er leitet die Entstehung des Volksmythos her ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate (ebd. 285). Seinem Inhalt nach kann er zwar ganz verschieden-

artig sein: er kann geschichtliche Reminiszenzen, Erklärung von physikalischen Erscheinungen oder ethische Vorschriften enthalten (ebd. 291; 301; vgl. 319 und die Einleitung zu Herrmanns Hdb. d. Mythol. II S. I), aber er wird, da sein Ausdruck nicht logisch, sondern nach freier Ideenassoziation und Vergleichung gebildet ist (Sermo myth. 300f.), nach Heyne formal stets unklar bleiben und deshalb auch nichts ausdrücken können, was nur mit Hilfe scharfer Begriffe aussprechbar ist (ebd. 306). Wie Heyne den jetzigen Philosophen und den bildenden Künstlern den Gebrauch der Symbolik ganz widerrät, so warnt er auch davor, die indische oder die orphische Metaphysik, die er von den orphischen Ritualvorschriften sondert und als neoplatonisch gefärbt ansieht, oder gar moderne Gedanken der Urzeit zuzuweisen (ebd. 300; 320). Es sind daher nur die primitivsten ethischen und physikalischen Vorstellungen, die Heyne im Mythos sucht. Er selbst legte auf seine Deutung der Mythen, weil diese ihrer Natur nach von Haus aus zweifelhaft waren und überdies der ursprüngliche Sinn nachträglich durchkreuzt ist, weniger Wert (ebd. 303), als nach den Angriffen seiner Gegner angenommen werden könnte; er hebt die Unsicherheit seiner Mythendeutungen, in denen er sich übrigens meistens an die antiken Erklärer anschließt, hervor (ebd. 320f.). — Der Ableitung des Mythos aus einem Mangel der Sprache steht nun freilich der Umstand entgegen, daß auch in der höchsten Dichtung noch Mythen erzählt werden. Wenn Heyne dagegen bemerkt, daß als Schmuck der Rede beibehalten sei, was durch die unentwickelte Ausdrucksfähigkeit aufgezwungen war, so ist dies zwar nur eine Konstatierung, nicht eine Widerlegung des Einwandes, aber es hängt doch mit der richtigen Einsicht zusammen, daß die meisten Mythen in der überlieferten Form eine Deutung überhaupt nicht zulassen. Der mythische Ausdruck hat eine lange Geschichte (Serm. myth. 299), die Dichter haben ihn nicht erfunden, sondern vorgefunden (von Homer ebd. 302, von den Tragikern 312) und ihren Zwecken dienstbar gemacht, die nach Heyne die Unterdrückung des ursprünglichen Sinnes auch da verlangten, wo die Dichter selbst ihn noch kannten. Nachdem so der Mythos im freischaltenden Spiel der Phantasie ganz unkenntlich und bedeutungsleer geworden war, legten die Philosophen ihn frei aus (ebd. 310), und endlich kamen die Fälscher, die Ciceroni. Heyne hat als einer der ersten erkannt, daß während des gesamten Altertums Form und Inhalt des Mythos nicht nur in beständigem Flusse sind, wie er dies insbesondere von den eschatologischen Vorstellungen vermutet (ebd. 319), sondern daß innerhalb ihrer Auffassung sogar mehrmals ein Bruch stattgefunden hat und daß man nicht gleich auf die älteste Bedeutung eines Mythos lossteuern, sich auch nicht begnügen darf, die zufällig am frühesten bezeugte Mythenform zu erklären (ebd. 322), daß man vielmehr zuerst in besonderem kritischen Verfahren alle nachträglichen Änderungen ausscheiden muß. Heyne selbst hat diesen Gedanken nicht ganz richtig benutzt, denn, durch Herders Vorstellung von der Volkspoesie irre geleitet, sucht er die Hauptbruchstelle zwischen dieser und der Kunstdichtung. Er scheint hier freilich selbst unsicher gewesen zu sein, da seine Äußerungen über die letztere sich widersprechen; aber zeitweilig wenigstens hat er der Kunstdichtung den Trieb oder das Bedürfnis, echte Mythen zu bilden, geradezu abgesprochen, indem er die ihm natürlich bekannten Kunstmythen als verwerfliche Ausnahmen und wie in der bildenden Kunst so auch in der Literatur die symbolische Einkleidung allgemeiner Gedanken als unklar (Serm. myth. 298; ähnlich in dem Auf-

satz über die geschnittenen Steine Op. ac. VI 245ff. und schon 1786 in dem Aufsatz über den Dämon Demogorgon, ebd. III 291), ja fast als unmöglich (Serm. myth. 320) bezeichnete. — Hat Heynes Theorie von der Entstehung des Mythos sich trotz vielfacher Irrtümer im einzelnen in der Hauptsache als richtig erwiesen, so erscheinen seine, namentlich in der Schrift über die Priester von Komana entwickelten Ansichten über die Entstehung der Religion bedenklich. Wie alle vom Ästhetischen ausgehenden Religionserklärungen leidet auch die Heynische an der Schwierigkeit, den Übergang vom Mythos zum Kultus zu erklären. Man hat Heyne zum Vorwurf gemacht, daß er das religiöse Element vernachlässigt habe, und in der Tat äußert er sich einigemal so, als glaube er, daß die durch die Phantasie geschaffenen Wesen ohne weiteres auch verehrt wurden. Wäre dies seine wirkliche Meinung, so würde er allerdings das in der Darbringung von Opfern und Gebeten liegende Problem nicht erkannt haben. Indessen lassen andere bestimmtere Aussprüche keinen Zweifel darüber, daß er die hierin liegende Schwierigkeit zwar nicht beseitigt, aber doch gesehen hat. Er nimmt nämlich einen besonderen, angeborenen religiösen Instinkt an (Sac. Com. 142; 147; Serm. myth. 297), der seinerseits mit Notwendigkeit aus der Furcht vor dem Unbekannten hervorgehen soll (Serm. myth. 295). Der Mensch liebt und verehrt nach Heyne die ihm nützlichen Naturerscheinungen oder ihre unsichtbaren Urheber, er haßt und fürchtet die vorausgesetzten Urheber der Leiden und gelangt so schließlich zum Fetischismus, d. h. zu dem Glauben, daß jedes Ding zufolge der ihm zugeschriebenen gefährlichen oder heilsamen Wirkungen einen zu versöhnenden Geist enthalten oder als Amulett dienen könne (Sac. Com. 142ff.). Wie für die Mythen so nimmt also Heyne auch für den Kult sehr primitive Anfangsvorstellungen an (ebd. 146); abergläubische Averrunkationen bildeten den ersten Kult (ebd. 142), Fetischismus ist ihm die älteste Religion, er soll sowohl dem später erst symbolisch umgedeuteten Tierdienst der Ägypter (ebd. 145) wie dem Baum-, Berg-, Quellen- und Tierkult der Pelasger (ebd. 143) zugrunde liegen. Eine höhere Stufe des Gottesbewußtseins soll dann die Verehrung des Himmels, der Gestirne sowie der schwer faßbaren Göttin bilden, die als syrische Göttin, als Anaitis, als Göttin von Comana, als karthagische Iuno Caelestis erscheint und von den Römern als Natura rerum personifiziert wird. Mit den Gottesvorstellungen wurden auch die Kulthandlungen verfeinert; hatten einst schlaue Menschen die Averrunkationsmaßregeln zur Zauberei egoistisch benutzt, so wurden jetzt diejenigen, die einer verschönenden Ausgestaltung fähig waren, zwar als Augenweide oder Ohrenschmaus beibehalten, erhielten aber einen anderen Sinn. — Da Heyne die religiösen Vorstellungen aus einem allgemein menschlichen Instinkt ableitet, so muß er natürlich annehmen, daß sie bei den verschiedenen Völkern von Haus aus gleich gewesen seien; aber weil er mit Herder glaubt, daß ihre Entwickelung durch Klima und Lebensweise bestimmt werde, setzt er eine allmähliche Differenzierung voraus (z. B. Serm. myth. 293; 297). Daher erklärt er in den beiden Abhandlungen Vita antiquissimorum hominum Graeciae ex ferorum et barbarorum populorum comparatione illustrata (1779, Op. acad. III 1ff.) unter gewissen Kautelen primitive griechische Vorstellungen aus denen heutiger Naturvölker, obgleich er weiß, daß bei dem geringen Umfang der dem primitiven Menschen zu Gebote stehenden religiösen Handlungen leicht verschiedene Vorstellungen zu demselben Ritus geführt haben können (Serm. myth. 297; 302), und sich auch

über die Schwierigkeit, Begriffe von Wilden in einer Kultursprache auszudrücken, und die daraus sich ergebende Unsicherheit auch der besten Reiseberichte klar ist (z. B. Opusc. acad. III 31). So folgert er z. B. aus heutigen afrikanischen Gebräuchen den ursprünglich averrunzierenden Charakter der Phallen (Serm. myth. 318; vgl. 307). Hinsichtlich der Grenze, bis zu welcher übereinstimmende religiöse Vorstellungen auf die allgemein menschliche Veranlagung zurückgeführt werden können, schwanken Heynes Ansichten. In einigen späteren Arbeiten (ebd. 292 f.) leitet er unter ausdrücklicher Ablehnung eines historischen Zusammenhanges die ägyptischen, persischen, indischen und sonstigen Mythen über Götterzeugungen und Götterkämpfe von der gemeinsamen menschlichen Natur ab. Zwar ist er darum auch später keineswegs so einseitig, einen durch den Völkerverkehr vermittelten allgemeinen Austausch der religiösen Ideen zu bestreiten; aber er beschränkt diesen auf verhältnismäßig späte Zeiten; je älter ein griechischer Mythos ist, um so griechischer soll er sein (Sermo myth. 302). In anderen, namentlich in den älteren Schriften gesteht Heyne der Mythenwanderung eine größere Bedeutung zu. Diese Unsicherheit hinsichtlich des Verhältnisses der griechischen Mythen zu den orientalischen erscheint begreiflich, da Heyne einerseits von Herders Ansichten über den nationalen Charakter aller Volksüberlieferung, andererseits durch die entgegenstehende Tradition der Griechen bestimmt wurde, deren Unwert zu erkennen er kritisch nicht befähigt war. Außerdem hatte er selbst von dem wenigen, was man damals über die antiken Angaben hinaus von der orientalischen Kultur wissen konnte, eine sehr unvollständige, aus zweiter oder dritter Hand geschöpfte Kenntnis.

Vgl. Christian Gottl. Heyne, biographisch dargestellt von Arn. Herm. Ludw. Heeren. Göttingen 1813, wo über Heyne als Mythologen S. 193 ff. gehandelt ist. — Heynes mythologische Untersuchungen lassen sich in mehrere Gruppen zerlegen: 1) Darstellungen der Kulte einzelner Gemeinden: (1771/2) *De Sybaritarum ac Thuriorum rep.* (*Op. ac.* II 120 ff.); 1774 *De Crotoniatarum rep. et leg* (*Op. ac.* II 176); *De reliquis post Sybaritas et Crotonienses Magnae Graeciae civitatibus quae Achaicis institutis et iuribus sunt usae: Lao, Elea, Terina, Caulonia, Pandosia, Metaponto* (*Op. ac.* II 200); 1775 *Instituta et leges civitatum stirpis Doriensium nunc quidem Tarentinorum* (*Op. ac.* II 214); 1776 *Instituta et leges Heracliensium, quae Tarentinorum fuit colonia* (*Op. ac.* II 233); 1777 *De reliquis rebus publicis Magnae Graeciae et Siciliae stirpis Doricae, tum de Chalcidicis et reliquis* (*Op. ac.* II 252 ff.). — Später hat er auch verschiedene Gegenden des fernen Ostens in dieser Weise behandelt, z. B. 1787 *Rerum Chersonnesi Tauricae memoria breviter exposita* (*Op. ac.* III 384), doch beschränkt er sich jetzt meist auf einzelne religiöse Institutionen, z. B. *De Babyloniorum instituto religioso ut mulieres ad Veneris templum prostarent* (*Comm. Gott. cl. hist. phil.* XVI 1804 30 ff.), *De sacerdotio Comanensi omninoque de religionum cis et trans Taurum consensione* (ebd. XVI 1806 101 ff.). — 2) Kunstmythologische Untersuchungen. Hierher gehören außer zahlreichen Aufsätzen über die *Imagines* des Philostratos und Kallistratos 1796—1801 (*Op. ac.* V 1 ff.) mehrere Untersuchungen aus der Sammlung antiquar. Aufs. Leipzig I 1778; II 1779, besonders die über die in der Kunst üblichen Arten die Venus darzustellen (I 115—164); Vom vorgeblichen und wahren Unterschied zwischen Faunen, Satyrn, Silenen und Panen (II 53—75); Homer nach Antiken gezeichnet von Heinrich Wilh. Tischbein mit Erläuterungen von Chr. Gottl. Heyne. Gött. 1801/2. fol. Heft 1—6 (s. dagegen Voß Antisymbol. I 238 ff.). Auch auf das schwierige Gebiet der Kunstsymbolik wagt sich Heyne: *De religionibus et superstitionibus miscellis per figuras symbolicas effictis inprimis in gemmis sculptis* (*Op. ac.* VI 245 ff.); *De gemmis astrologicis et magicis* (ebd. 256 ff.); *De artis fingendi et sculpendi corruptelis ex superstitionibus et peregrinis religionibus* (ebd. 273 ff.). — 3) Seine Theorie über die Entstehung des Mythos und der Religion hat Heyne in einigen seiner letzten Arbeiten entwickelt, namentlich 1806 am Schluß des Aufsatzes *De sacerdotio Comanensi* (s. o.) S. 141 ff. und 1809 in der Unter-

suchung *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata* (*Comm. Gott.* XVI 285). Diese Arbeiten sind jünger als zahlreiche später zu behandelnde symbolische; allein alle wesentlichen hier enthaltenen Anschauungen hatte Heyne gelegentlich schon früher ausgesprochen, z. B. schon 1764 im *Progr., quo proluduntur nonnulla ad quaestionem de causis fabularum seu mythorum veterum physicis.* 4°. Auch in der Vorrede zu M. G. Herrmanns Mythologie finden sich dieselben Gedanken.

54. Heynes Nachwirkung. Hatte Heyne alle Vorgänger, auch Fréret, den einzigen, den man in dieser Beziehung überhaupt mit ihm vergleichen kann, an Gründlichkeit und Kritik weit überragt, so steigerten sich schon bei seinen Lebzeiten und zum Teil infolge der von ihm ausgegangenen Anregungen die Ansprüche über die von ihm selbst erreichte Höhe hinaus, und da er nicht durch Genialität seiner Persönlichkeit imponierte, nachdem seine Werke veraltet waren, blieb ihm das Los nicht erspart, von den nächsten Generationen ungerecht kritisiert zu werden. Es kam hinzu, daß seine ganze wissenschaftliche Tätigkeit der Zeitströmung widersprach, die von Herder unaufhaltsam zu den Romantikern drängte. Äußerlich betrachtet bildet zwar gerade Heynes Schule das Bett, in dem diese Strömung oder wenigstens ihr mythologischer Arm sich fortbewegte. In Göttingen ist die Romantik geboren, beide Schlegel haben zu Heines Füßen gesessen, August Wilhelm hat den Index zum vierten Band des Heynischen Vergil verfaßt und sich auch später dankbar des Lehrers erinnert; Johann Heinrich Voß verfolgt Heyne und die Romantiker mit einem gleichen Haß, bei dem man nur zweifeln kann, ob er jenem mehr als Vorläufer dieser oder diesen mehr als Nachfolgern jenes galt. Aber wie so oft ist Voß auch hier in den inneren Zusammenhang nicht eingedrungen. Nur indirekt hat Heyne die Romantik hervorgerufen, insofern in seinen Ansichten Herdersche Ideen lagen, die zur Romantik sich zu entwickeln strebten; er selbst hat diesen Prozeß keineswegs begünstigt, nicht einmal recht verstanden. Eben deshalb mußte er als das erste Opfer fallen. Er, zu dessen Füßen Generationen deutscher Gelehrter gesessen hatten, von dessen Fähigkeit, die Jugend zu begeistern, zahlreiche Aussprüche bedeutender Männer Zeugnis ablegen, hatte auf seinem eigentlichsten Gebiet, in der Behandlung der griechischen Mythologie und der Schriftsteller, aus denen sie geschöpft werden muß, nur Hörer, aber kaum einen Schüler. Außer dem unfähigen M. G. Herrmann, der sich aber auch schließlich von ihm abwandte, hat niemand seine Gedanken durchzuführen versucht. Viele gingen über Heyne hinaus zu dem so viel anregenderen Herder zurück, andere schlossen sich an Heynes Kollegen Meiners an, der, obwohl als Fachgelehrter hinter diesem weit zurückstehend, sich doch durch seine Anregungskraft auf die Dauer als der Stärkere erwies. Zoega, Buttmann (§ 56), der edele Karl Friedrich Heinrich (geb. 8. 2. 1774 zu Molschleben im Herzogtum Gotha, gest. 20. 2. 1838), Heynes Lieblingsschüler, haben ihm die Anhänglichkeit bewahrt, auch nachdem sie ihm innerlich fremd geworden waren. Andere wie Voß (§ 67) und F. A. Wolf griffen dagegen Heyne unbarmherzig an, jener unschön in der Form und sachlich höchstens in der Negation mit Recht, dieser zwar natürlich feiner, aber doch auch ohne gerechte Wertschätzung des Vorgängers. In seinen mythologischen Ansichten hängt Wolf, der auch über die Mythologie Vorlesungen hielt, also wohl Anlaß hatte, auch eigene Gedanken zu äußern, jedenfalls fast ganz von Heyne ab; sogar gegen das Beste, was die folgende Generation gegen diesen vorgebracht hat, verhält er sich

ablehnend. Nichts zeigt, daß er die von Heyne zwar erkannte, aber nicht erklärte religiöse Bedeutung des griechischen Mythos richtiger als dieser verstanden habe; wenn er vor der Auffassung der Götter- und Dämonenlehre als religiöser Theorie ausdrücklich warnt (Kl. Schr. II 842), so liegt der Nachdruck schwerlich auf Theorie. In seinen eigenen religionsgeschichtlichen Aufsätzen z. B. über den Ursprung der Opfer (Kl. Schr. II 643 ff.) ist Wolf recht oberflächlich. Als sein Hauptverdienst pflegt bezeichnet zu werden, daß er wie überhaupt Mythenvergleichung so insbebesondere die Vergleichung von Mythen jetzt lebender Völker forderte; aber der Gedanke war damals keineswegs mehr neu, und Wolf hat ihn ohne Frage bei Heyne gefunden. Bei so weitgehender sachlicher Übereinstimmung, die übrigens Wolf selbst nicht verschweigt, erscheint sein schroffer Gegensatz zu Heyne doch auch nicht ganz frei von Antipathie, die auf eine bis in die Göttinger Zeit Wolfs hinauf reichende falsche Auffassung der Persönlichkeit Heynes zurückgehen mag. Bei andern Gegnern dieses ist dagegen der Grund für die scharfe Opposition in dem inneren Gegensatz zu suchen, in dem Heyne zu beiden neuen Richtungen stand, weil beide in ihm unausgeglichen zusammentrafen. Wer diesen beiden Tendenzen, der romantischen und der rationalistischen, neutral gegenüberstand und nicht durch persönliche Beziehungen das Urteil getrübt hatte, konnte Heyne eine ehrliche Bewunderung zollen; aber freilich waren dies nicht die Männer, welche die Wissenschaft weiterführen sollten. Zu ihnen gehört z. B. Friedrich Gedike (geb. zu Boberow in der Priegnitz 15. 1. 1754, gest. zu Berlin 2. 5. 1803), ein von aller Phantasterei freier und dabei gründlich gelehrter Mann, der nur durch seine amtlichen Verpflichtungen als einer der Reorganisatoren des preußischen höheren Schulwesens daran verhindert wurde, die offenbar vorhandene wissenschaftliche Befähigung auszubilden. In seiner Auffassung von den Mythen, für die er den in Heynes Anschauungen passenden Namen 'intellektuelle Ruinen' prägt, steht er ganz auf dem Standpunkt des Göttinger Lehrers und beweist durch die Art, wie er dessen Lehren aus- und weiterführt, daß diesen doch eine größere Spannkraft innewohnte, als gewöhnlich angenommen wird. Den Begründer der neueren Mythologie kann man Heyne nicht nennen[1]), aber unter den Männern, die durch die wissenschaftliche Begründung der neuen Ideen die Mythologie zu einem Zweig der Altertumswissenschaft umgestalten halfen, gebührt ihm doch eine der ersten Stellen.

Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod als Grundlage zu einer richtigen Fabellehre des Alterthums mit erläuternden Anmerkungen begleitet von M. G. Herrmann, Berlin u. Stettin 1787 (die Anordnung ist, wie Heyne gefordert hatte, lokal, wird aber beständig durch seltsame Konstruktionen unterbrochen, so ist bei Boiotien von Iphimedeia, den Aloaden, Menoitios und Patroklos die Rede). — II. Bd. enthaltend die Mythen aus den lyrischen Dichtern mit erläuternden Anmerkungen, ebd. 1790. — III. Bd. enthaltend die astronomischen Mythen, mit erläuternden Anm. begleitet, ebd. 1795. Die Anordnung nach epischer, lyrischer (und, wie beabsichtigt wurde, dramatischer) Kunst, beruht zwar auf der richtigen Beobachtung Heynes, daß innerhalb der literarischen Gattungen eine gewisse Konstanz der Überlieferung herrscht, doch konnte dieser Gedanke von dem geistlosen Schüler nur äußerlich durchgeführt werden. — Daß ein großer Teil des Handbuchs ein schlecht nachgeschriebenes Kollegienheft Heynes wiedergebe, behauptet zwar Voß, der mit seiner Kritik des Schülers zugleich den Lehrer treffen möchte,

---

1) Wie es viele (selbst Heynes Gegner Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch. u. Myth. I 15) tun.

doch darf man den Ausdruck nicht für wörtlich richtig nehmen. Tatsächlich unterscheidet sich Herrmann namentlich im letzten Teil seines Buches keineswegs bloß durch seine Flüchtigkeitsfehler von Heyne. — Später hat Herrmann auch die griechische Heortologie ausführlich behandelt: Die Feste von Hellas historisch-philosophisch bearbeitet und zum ersten Mal nach ihrem Zweck erläutert, 2 Bde., Berlin 1803. — Von Heinrich ist außer einer Ausgabe des Gedichtes von Hero und Leander (1773) und einer Schrift über Epimenides von Kreta (Leipzig 1801) besonders zu erwähnen die *Commentatio academica qua Hermaphroditorum, artis antiquae operibus illustrium, origines et causae explicantur* (Hamb. 1805 4°), in welchem gegen Winckelmann u. Caylus behauptet wird, daß der Hermaphrodit nicht bloß einem phantastischen Spiel der Künstler, sondern einer religiösen Vorstellung, der orientalischen Idee von der allzeugenden und allgebärenden Natur, den Ursprung verdankt. — Gedikes religionsgeschichtliche Aufsätze sind meist gesammelt in den Vermischten Schriften, Berlin 1801. Die wichtigsten sind: Über die mannigfaltigen Hypothesen zur Erklärung der Mythologie (1791 = Vermischte Schr. S. 61 ff); Gesch. des Glaubens an die Heiligkeit der Zahl Sieben (ebd. 32 ff.); Über die Verschließung des Ianustempels als Symbol des Friedens (1795, ebd. 188 ff.); Über den Ursprung der Weihnachtsgeschenke (aus dem Saturnalienbrauch, ebd. 200 ff.); Über ißt und ist. Ein Beitrag zur Erklärung des Ursprungs der Opfer.

55. **Dornedden; Wagner; Kanne.** Karl Friedrich Dornedden (geb. um 1770 zu Hameln, nach 1802, wie es heißt, nicht nachzuweisen) scheint ein Schüler Heynes gewesen zu sein, der ihn wahrscheinlich auch zum Mitglied des philologischen Seminars und zum Akzessisten bei der Universitätsbibliothek zu Göttingen ernannte und jedenfalls Dorneddens Übersetzung von Lechevaliers Beschreibung der Ebene von Troja (o. § 40) mit Anmerkungen begleitete. Von seinen nicht sehr zahlreichen Schriften hat eigentlich nur eine, der Phamenophis, Aufsehen erregt, diese aber hat selbst der strenge Herder warm empfohlen; sie muß also doch, vom Standpunkt der neuen Ideen aus betrachtet, mindestens in deren Anwendung einen Fortschritt enthalten haben, da eine rein fachmäßige Prüfung außerhalb von Herders Gesichtskreis lag, übrigens auch nicht zu einem so günstigen Urteil geführt hätte. Worin das Neue gefunden wurde, ist freilich, da Herder selbst sich darüber nicht ausspricht, schwer zu entscheiden; in wesentlichen Punkten vertritt Dornedden die von Herder so bekämpfte Ansicht der Aufklärung. Vielleicht zog diesen Dorneddens Versuch an, den Begriff des Symbols schärfer zu fassen. Zu einer richtigen Einsicht in dessen Wesen gelangt Dornedden freilich nicht, vielmehr wird er — wie übrigens schon mehrere Forscher vor ihm — durch die falsche Analogie der Hieroglyphenschrift irregeleitet. Wie diese nicht Buchstaben, sondern direkt 'Objekte' verwendet, d. h. durch Objekte vermöge eines inhärierenden 'Prädikates', d. h. einer bezeichnenden Eigenschaft, und vermittelst eines Beziehungsprädikates die Vorstellung von den 'Subjekten', d. h. von anderen dieselbe Eigenschaft aufweisenden Objekten, erweckt, soll die religiöse Lehre symbolisch, d. h. so vorgetragen werden, daß die vorgezeigten heiligen Gegenstände und die vorgenommenen Kulthandlungen eine höhere Idee, den ἱερὸς λόγος, wachrufen (Allgem. Bibl. d. bibl. Litter. X. 1800. 334 f.). Damit kehrt Dornedden die natürliche Entwickelung nahezu um, denn wo überhaupt den 'Objekten' symbolische Bedeutung zukommt, ist diese meist erst nachträglich hinzugefügt worden, als der ursprüngliche Zweck nicht mehr verstanden oder nicht mehr gewürdigt wurde. Ebenso irrtümlich wie die Definition ist die Anwendung, die Dornedden von dem Begriff des Symbols macht. In der ägyptischen wie in der griechischen Mythologie erkennt er großenteils wie Dupuis (§ 41) Kalendermythen. — Weit bedeutender als Dornedden, aber

in seinen Schlußfolgerungen ihm verwandt ist der durch den Streit mit seinem Würzburger Kollegen Schelling und seine Absetzung bekannt gewordene Philosophieprofessor Johann Jakob Wagner (geb. 21. 1. 1775 in Ulm, gest. in Neu-Ulm 22. 11. 1841). Auch er war Schüler Heynes gewesen, dem er auch sein mythologisches Hauptwerk, die 'Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt' (Frankf. a. M. 1808), gewidmet hat. Aber auch er ist viel weniger durch den Göttinger Lehrer bestimmt als durch die jüngeren Symboliker; er ist einer der ersten in der langen Reihe derer, welche die durch die neuveröffentlichten orientalischen Texte vermeintlich empirisch bezeugte Ideenentwickelung in spekulativem Schematismus zu begründen versuchten. Obwohl er die Religion als erstes Selbstgefühl der Seele, als Mutter alles anderen, was später in der Seele erscheint, also als allgemein menschlich erklärt, demnach einen historischen Zusammenhang nicht anzunehmen brauchte, um die Übereinstimmungen der antiken Religionen zu erklären, leitet er doch nicht allein die in den Mythen der klassischen Völker vermuteten Ideen, sondern selbst Götternamen aus dem Orient her (S. 326). Allerdings soll die Religion erst in Griechenland 'die plastische Individualität' erhalten und der Orient nur das Material geboten haben, z. B. den auf Zeit und Kalender bezüglichen Osiris, der im griechischen Dionysos auf die Allegorie vom Weinbau zusammenschrumpfte (S. 332). Ähnlich wie diese beiden Gestalten wird fast das gesamte Pantheon erklärt. Alle orientalischen Religionen sind nach Wagner im Grunde identisch: sie enthalten Naturdienst, insbesondere Astrolatrie, Sabäismus (S. 374). Wie sich aus diesem nach Wagner zuletzt die griechische Religion entwickelte, indem die intellektuelle Idee des Gottesbegriffes sich zur individuellen Gestalt mit den objektiv bestimmtesten Umrissen zusammenzog und das ruhige Wirken und Sein der Idee in willkürliches Handeln der Person umsetzte, gehört, da es rein begrifflich konstruiert ist, nicht in die Geschichte einer empirischen Wissenschaft. Überhaupt liegt der Hauptmangel Wagners darin, daß er, obwohl nicht bloß auf allen Gebieten der Philosophie, sondern auch in manchen andern Fächern gründlich beschlagen, doch schematisch verfuhr und sich mehr von mitgebrachten Axiomen als von den Tatsachen leiten ließ. Diese haben bald nachher gegen ihn entschieden, und tiefere Wirkungen hat er deshalb nicht hinterlassen, aber als philosophischer Wortführer für eine bedeutungsvolle Phase der Religionswissenschaft ist er nicht uninteressant; er verdeutlicht mindestens das Bild, das wir uns von Creuzer und den übrigen Symbolikern machen können. — Durch seine romantischen und philosophischen Neigungen wie durch die Ähnlichkeit des Entwickelungsganges steht Wagner am nächsten Johann Arnold Kanne (geb. in Detmold 1773, gest. 17. 12. 1824). Auch er war Schüler Heynes gewesen und diesem wegen des empfehlenden Einleitungsschreibens vor seiner Kononausgabe persönlich zu Danke verpflichtet, hatte sich aber später ganz der neuen Richtung zugewendet, die seit der Wende des Jahrhunderts alle aufstrebenden Gemüter beherrschte. Als gemeiner Soldat aus der wissenschaftlichen Laufbahn herausgerissen, fand er einen Schützer in Jean Paul, mit dem er eine ungewöhnliche, freilich bei ihm durch Künstelei ganz verbildete schriftstellerische Beanlagung, aber auch einen dem Gelehrten weit mehr als dem Schriftsteller gefährlichen Mangel an Stetigkeit gemein hat. Jean Paul ermöglichte Kanne die Rückkehr in das bürgerliche Leben, indem er eine seiner Schriften, 'Die erste Urkunde' mit einem warmen Vorwort versah und ihm mit Wagner zusammen einen



Verleger verschaffte. — Kannes mythologische Schriften bilden zwar nur ein Intermezzo in der Tätigkeit des schließlich zum eifrigen Vertreter eines absoluten Kirchenregimentes herabsinkenden Mannes, genossen aber doch dank der damals eben modernen, buntschillernden, philosophisch bemäntelten und zugleich wegen ihrer Unbestimmtheit eine Widerlegung fast unmöglich machenden Sprache, vielleicht auch wegen des Fehlens der Zitate und der dadurch bedingten Unmöglichkeit der Kontrolle lange Zeit in gewissen Kreisen Achtung und richteten Verwirrung an. In dem falschen Glauben, daß die damals veröffentlichten Sanskrittexte uralt seien, setzt er als Ausgangspunkt aller Religion die religiös-philosophische Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott. Diese Lehre soll durch Priester begründet sein; denn vor den Staatenbildungen gab es nach Kanne keinen Naturstand, sondern eine Hierarchie, die sich durch eine höhere Gelehrsamkeit in Ansehen zu erhalten wußte. Der Pantheismus soll aber nicht als philosophisches System, sondern in einem reinen und edlen Fetischismus ausgesprochen gewesen sein. Die Fetische sind also für Kanne ebenso wie die Mythen Symbole oder 'Hieroglyphen', die jedoch nicht (wie die Allegorien nach Heyne), aus einer Armut der Sprache oder einem Reichtum der Phantasie hervorgegangen, die tote Natur beleben, sondern dem lebendigen Glauben an die lebende Natur entstammen (Mythol. 168) und älter sein sollen als der nicht symbolische Ausdruck. Weit schärfer aber als gegen die allegorische Deutung wendet sich Kanne gegen die historische. Mit keiner menschlichen Schrift findet er die Blätter der Mythologie beschrieben, nur göttliche Geschichte erzählen sie, und Gottes Geschichte ist seine Selbstoffenbarung in der Menschheit und Natur (Pantheon 2). Solange Gott im Bewußtsein noch nicht durch sein Ebenbild sich selber erschienen und sich ein zweites Ich geworden ist, so lange ist Gott Mannweib (Panth. 44). Dagegen wird nach Kanne das aus dem Ich durch Beschauung gesonderte Ich als Weib bezeichnet. Die Betrachtung des göttlichen Nichtichs durch Gott soll durch einen Zeugungsakt bezeichnet sein, womit die bekannte, auch von Görres und W. v. Humboldt hervorgehobene Erscheinung zusammengebracht wird, daß mehrere alte Sprachen Erkennen und Zeugen durch dasselbe Wort bezeichnen (Panth. 46f.). — Äußere Menschengeschichte erkennt Kanne, wie bemerkt, in dem alten religiösen Mythos nicht an; der Mensch ist sich nirgends selbst zum Mythos geworden, sondern Gott zum Menschen. Alle Patriarchen, Richter, Propheten und Könige der Sage sind Götter gewesen (Erste Urk. 11). Erst als der Mensch eine Vorwelt hatte, die, durch Zeit entfernt, ihm größer erschien als die Gegenwart, konnte eine Heroensage entstehen. — Da Kanne tatsächlich und eingestandenermaßen durch Analogie der indischen Mythen zu seinen Grundanschauungen gekommen war, suchte er einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Indien und Griechenland. Der Begriff der indogermanischen Völkerfamilie existierte noch nicht; dafür nahm er ein Urvolk an, aus dem alle Völker der Erde, auch die amerikanischen, hervorgegangen seien und das mit einem geistigeren, gottverwandten Leben und einem 'höheren Schauen in die Tiefen der Gottheit' geboren sein soll. Ganz rein ist diese Urweisheit nach Kanne nirgends erhalten, verhältnismäßig am reinsten aber in Indien. Neben dieser Urverwandtschaft wird jedoch eine fortwährende Übertragung der Religion angenommen, da diese das erste ist, was beim Verkehr Nation von Nation und Völkerstamm von Völkerstamm annimmt. Mit dieser Annahme des doppelten Zusammenhanges stehen

— man sieht nicht, ob als Beweismittel oder als Folgerung — zahllose Etymologien in Verbindung. Läßt sich Kanne bei seinen Wortableitungen gewöhnlich auch weniger durch die Klangähnlichkeit als durch die von ihm angenommene semasiologische Entwickelung leiten, so teilen sie doch mit allen älteren den Mangel einer sprachwissenschaftlichen Grundlage und unterscheiden sich von den besseren unter ihnen nur durch die dem Genie mit dem ungeschulten Denker gemeine Fähigkeit, mit Überspringung aller Differenzen das Entlegenste zu kombinieren. Er vermochte wohl gesunde Prinzipien für die Erforschung der Mythen aufzustellen und auf die Gefahren hinzuweisen, die ihr drohen; aber diese Klippen selbst zu vermeiden, war ihm nicht gegeben. Trotzdem ist er für die Geschichte der Mythologie, wenn diese nicht den zufällig jetzt erreichten Standpunkt zum Maßstabe macht, sondern jede Erscheinung nach ihrem eigenen Wert bemißt, keineswegs gering anzuschlagen Die Ideen der Zeit, die zwar wenig Richtiges, aber viel Anreiz enthielten, nach der Wahrheit zu forschen, erscheinen hier in einer eigenartigen Form. Die Zeitgenossen haben ihn im ganzen nicht viel zitiert, aber auf einige der Größten hat er einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Jakob Grimm z. B., der freilich den Urpantheismus ganz fallen ließ und das von Kanne beseitigte geschichtliche Moment im Mythos wiederherstellte, hat stets die Wirkung anerkannt, die jener auf ihn ausgeübt hat[1]). So hat mittelbar Kanne für die Geschichte der Mythologie eine nicht unerhebliche Bedeutung; viele der später populärsten Gedanken sind zuerst von ihm ausgesprochen.

Schriften Dornneddens: Über die Dämonen und Geniusse der Alten, Göttingen 1793; Phamenophis oder Versuch einer neuen Theorie über den Ursprung der Kunst und Mythologie, Göttingen 1797; Erläuterung der ägyptischen Götterlehre durch die griechische in besonderer Rücksicht auf den Ursprung der Mosaischen Kosmogonie und des Mosaischen Gottes (in Eichhorns Allgem. Bibliothek der biblischen Liter. X 1800 284 ff.; 548 ff.); die (mir nicht zugängliche) 'Neue Theorie zur Erklärung der griechischen Mythologie', Leipzig 1802. Herders Urteil über Dornedden steht in den Erfurter Nachr. 1. 2. 1798 bei Suphan XX 299 ff., bei Hempel XVII 638. — Kannes mythologische Hauptschriften: Neue Darstellung der Mythologie der Griechen und Römer, 1805; Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie, Bayreuth 1808; Pantheum der ältesten Naturphilosophie, die Religion aller Völker, Tüb. 1811.

56. Zoega. Buttmann. Georg Zoega (geb. 20. 12. 1755 zu Dahler in Jütland, gest. zu Rom 10. 2. 1809) hatte in Göttingen 1773—1776 bei Meiners und namentich bei Heyne studiert; allein diese Eindrücke verblaßten, als er sich wie Winckelmann durch das persönliche Opfer des Glaubenswechsels — als Günstling des späteren Kardinals Stefano Borgia — die Möglichkeit erkauft hatte, das Altertum in Italien an der Quelle zu studieren. Hier wurde er über Heyne und auch über Herder hinaus auf Vico, ihren von ihnen nicht ganz gewürdigten Vorläufer, geführt. Konnten dessen Gedanken auch nicht mehr unverändert aufgenommen werden, so vermochte Zoega doch mit ihrer Hilfe den Gesichtskreis, den Herder eröffnet hatte, in zwei Punkten zu erweitern, die zwar an der Grenze des hier zu behandelnden Gebietes liegen, aber doch für die neue Auffassung von Volksdichtung und Volkssage wichtig sind. Im Anschluß an Vico erklärt Zoega erstens die römische Urgeschichte, die bis dahin trotz Perizonius' Einwendungen fast allgemein als eine poetisch verklärte Geschichtsüberlieferung gegolten hatte, für Volkssage, und zweitens sprach er schon 1779

[1]) Scherer, Jak. Grimm² 127.



die Ansicht aus, die er dann 1788, ebenfalls noch vor dem Erscheinen von Wolfs Prolegomena, ausführlich begründete, daß die Homerischen Epen nicht Werke eines einzelnen Dichters, sondern nur Erfindung des ganzen Körpers der Nation oder gewisser oberer oder gebildeter Stände von ihr sein können (Abh. 306ff., besonders 314. Vgl. Werner, Giambatt. Vico S. 206). Beide Ansichten sind in dieser Form nicht zu halten; aber jene ergänzte Herders Aufstellungen in einem nicht unwichtigen Punkt, und diese setzte ihnen sogar erst die Krone auf. Indem Zoega die beiden fast unabhängig voneinander entstandenen Anfänge der neuen Richtung, den italienischen und den deutschen, vereinigte, hat er zum erstenmal deren wichtigste Gedanken in der seitdem lange Zeit gültigen und vereinzelt wohl noch jetzt anerkannten Form ausgesprochen. Fast in noch höherem Grad sind die folgenden Generationen Zoega darin gefolgt, daß er unter voller Anerkennung des künstlerischen Charakters der griechischen Mythen doch ihren religiösen Charakter wieder mehr betonte. Natürlich sah er in ihnen Symbole im Goethischen Sinn des Wortes, d. h. er fühlte, daß der Dichter uns in ihnen noch etwas anderes als den bloßen Vorgang mitteile; aber so sehr er das poetische Bild schätzte, das er im Mythos fand, so hatte doch der in ihm vermutete Gedanke, den er in dichterischem Nachschaffen immer wieder mit ihm verband und in ihn hineinfüllte, für ihn einen Eigenwert. Er trennte das Göttliche von dem Schönen, die bei Herder identifiziert waren; so erklärt sich, wie ein offenbar mit den Zusammenhängen dieser Idee ungewöhnlich vertrauter Freund schreibt[1]), seine Hinneigung zum Überschwenglichen und eine Vorliebe für die von ihm tief durchdachten Orphiker und Neoplatoniker. Aber sein klarer historischer Blick bewahrte ihn vor dem Versuche, diese Mystik in die Anfänge der griechischen Religion zu verlegen. Indem er die Religion von dem Bedürfnis des primitiven Geistes zu personifizieren herleitet (Abh. 268), steht er äußerlich Heyne nahe; aber andererseits betont er doch das religiöse Element der Religion auch schon in diesen ersten Anfangsstadien. Freilich ist seine Erklärung, daß infolge der bei Kindern und Wilden natürlichen Affektsteigerung die Dankbarkeit zur Verehrung werden mußte, wenn sie allgemein gültig sein soll, falsch. — Ferner gelangt Zoega auf einem zum Teil neuen Weg zum Fetischdienst als der ältesten Religionsform; auch über die Reste von ihm im späteren griechischen Kultus gibt er neue Beobachtungen und Vermutungen, welche letztere er wie de Brosses (§ 38) durch die Analogie moderner Wilden zu stützen sucht. So beruft er sich, um zu beweisen, daß ein Teil der Fetische ursprünglich aus Malen bestand, bei denen die Gemeinde sich versammelte, daß z. B. der delphische Stein den Vereinigungsort des hellenischen Bundes bezeichnete, aus dem die Amphiktyonie entstand, auf heutige Gallastämme (Abh. 289). Bezeichnen diese allgemeinen Sätze eine erhebliche Erweiterung des wissenschaftlichen Horizontes, so sind doch seine Einzeluntersuchungen noch bedeutender. An gleichmäßiger Beherrschung der literarischen und archäologischen Überlieferung, an Klarheit des Urteils und an Wahrheitsbedürfnis kommen nur sehr wenige der damaligen Mythologen Zoega gleich. Auf dem weiten Wege, der von den Herderschen Entwürfen zu ihrer Verwirklichung führte, hat er die Wissenschaft eine beträchtliche Strecke weitergeleitet. — Philipp Bondemont genannt Buttmann (geb. 5. 12. 1764 zu Frankfurt a. M., gest. 21. 6. 1829

---

1) Bei Welcker II 381 ff. Nach dem Stil könnte dieser Freund Welcker selbst sein.

zu Berlin) war wie Zoega von seinem Lehrer Heyne zunächst zu dessen geistigem Anreger Herder aufgestiegen und hatte dann eine selbständige Entwickelung durchgemacht, deren Hauptbedeutung ebenfalls darin besteht, daß er mit den Mitteln, die ihm eine gründliche Kenntnis seiner Fachwissenschaft bot, die bei Herder aus allgemeinen Lebensanschauungen und genialen Ahnungen entstandenen Ideen stützte. Von Herder entlehnt er den Begriff der lebendigen Volkssage, die auch ihm allein echte Sage ist und zu der über die erhaltenen Schriftstellerzeugnisse hinaus emporzusteigen er als letztes Ziel der Mythologie betrachtet (Mytholog. I 215 f.). Bei der Bestimmung des Begriffs Volkssage hat er zwar einen Punkt in das richtige Licht gestellt, über den Herder sich wahrscheinlich selbst nicht ganz klar war, über den er sich wenigstens mehrmals mißverständlich geäußert hat: Buttmann weiß, daß das Volk als solches weder philosophieren noch dichten kann. Volkssage ist ihm nur, was die Weisen und die großen Dichter schufen, wenn sie die im Volke lebenden Sagen ergriffen und — nicht als absichtliche Erfinder und Erdichter, sondern durchdrungen von dem, was Sinn für Wahrheit und Schönheit ihnen eingegeben — unabsichtlich weiterbildeten. Allein die Hauptfehler der Herderschen Begriffsbestimmung hat Buttmann nicht erkannt. Woher die vorausgesetzte älteste Volkssage stammt, fragt er nicht; folgerichtig hätte er schließen müssen, daß auch sie das Werk von Weisen oder Dichtern war, er hätte also die Mitwirkung des Volkes auf die Auswahl der passendsten Überlieferungen beschränken sollen. Dann traf freilich der Ausdruck Volksdichtung nicht mehr zu. Ein zweiter Fehler Buttmanns besteht in seiner stillschweigenden Voraussetzung, daß das Weiterdichten an dem einmal vorhandenen Sagenstoff ein regelmäßig oder wenigstens normalerweise bei allen Völkern wiederkehrender Vorgang sei; ihm kommt gar nicht der Gedanke, daß in Griechenland, wo die Sage sich allerdings in einer gewissen Periode so bildete, vielleicht eigenartige, sich nie wiederholende Bedingungen vorlagen, daß wir daher ohne besonderen Nachweis der Gleichheit ebensowenig berechtigt sind, die für Griechenland erschlossene Sagenentwickelung auch bei anderen Völkern vorauszusetzen, wie umgekehrt. Buttmann denkt sich — auch hierin Herder folgend — die Entstehung selbst der hebräischen Sagen ganz ähnlich wie die der griechischen. Ist er in der Feststellung des Begriffs der Sage nicht wesentlich über Herder hinausgekommen, so hat er sich dagegen von einer naheliegenden Folgerung freigehalten, die bald nachher aus der falschen Herderschen Auffassung von der Volkssage gezogen wurde und mehrere Generationen hindurch ziemlich allgemein anerkannt gewesen ist. Er glaubt nicht an die lokale und an die nationale Beschränktheit der Sage. Er kennt so wenig Stammsagen, daß er sogar den Stammbegriff selbst öfters auflöst: die Minyer sind ihm nur die guten Menschen der Vorzeit, der Name der Iaones kehrt seiner Ansicht nach ohne inneren Zusammenhang an vielen Orten wieder. Er glaubt an die Sagenwanderung; für die Urheimat der ältesten Mythen hält er Indien (Mythol. I 154), von wo aus sie in mancherlei Gestalten durch Wanderung der Völker oder durch nachträglichen Handelsverkehr zu Persern, Assyrern, Ägyptern, Griechen gekommen sein sollen. Sisuthros soll dem Sesostris (ebd. 200), Henoch dem Annakos (Nannakos) entsprechen usw. Was den Inhalt des Mythos anbetrifft, so gibt Buttmann zwar in den früher meist für historisch gehaltenen mythischen Überlieferungen geschichtliche Erinnerungen zu; aber einerseits beschränkt er den Umfang der an Geschichtsereignisse anknüpfenden



Mythenmasse, nennt z. B. die ganze vorpeisistrateische Geschichte Athens ein wissenschaftliches Produkt aus Sagen und Epen, andererseits glaubt er, daß auch in den geschichtlichen Mythen nur wenig Geschichte enthalten ist, daß ihnen vor allem keine Stammtafeln und keine synchronistischen Bestimmungen (ebd. 258) entnommen werden dürfen. Da sich aber Buttmann ebensowenig dabei beruhigt, in den Mythen bloße auf dem Spiel der Phantasie beruhende Willkürlichkeiten zu sehen, so muß er sie symbolisch zu deuten versuchen. Die Berechtigung dazu hat er 1803 in dem später im Mythologus programmatisch vorangestellten Aufsatz 'Über die philosophische Deutung der griechischen Gottheiten' gegen J. H. Voß zu erreichen versucht. Das Hauptmittel, um in der Mythendeutung über subjektive Vermutungen und über die unzuverlässigen Angaben der Alten hinauszukommen, ist ihm die Analogie, die bei ihm zum erstenmal so ausgiebig zu diesem Zweck benutzt wird; durch die Vergleichung namentlich orientalischer, aber auch nordischer Mythen glaubt er hinter den Sinn der griechischen zu kommen. Aber nicht hierin liegt Buttmanns Bedeutung für die Mythologie, sondern in den tatsächlichen Feststellungen über den Kultus und über die Geschichte des Mythos, zu denen ihn seine gediegene Kenntnis der literarischen Zeugnisse, sein gesundes, einfaches Urteil und seine unbestechliche Wahrheitsliebe in gleicher Weise befähigten.

Über Zoega vgl. F. G. Welcker, Zoegas Leben, Sammlung seiner Briefe und Beurteilung seiner Werke, Stuttgart und Tübingen 1819, 2 Bde. (Neu herausgegeben in den 'Klassikern der Archäologie' II; IV). — Seine allgemeine Anschauung von den griechischen Mythen hat Zoega am klarsten in den nicht vollständig vorliegenden Vorlesungen über die Griechische Mythologie (Georg Zoegas Abhandlungen. Herausgegeben und mit Zusätzen begleitet von Fr. Gottl. Welcker. Gött. 1817. S. 265 ff.) ausgesprochen. Für die Einzelheiten kommen außer zahlreichen Ausführungen in seinem Hauptwerk *Li Bassirilievi antichi di Roma incisi da Tom. Piroli colle illustrazioni di G. Zoega*, 2 Bde. fol., Rom 1808 (deutsch von Welcker u. d. T. Die antiken Basreliefs von Rom I Gießen 1811/12) und einzelnen Notizen in dem Buch *De origine et usu obeliscorum*, Rom 1797 besonders folgende vier Aufsätze in Betracht: Lykurg von Mänaden bezwungen (1790 = Abh. 1 ff.); Über Tyche und Nemesis (1794 = Abh. 32 ff.); Über die den Dienst des Mithras betreffenden Römischen Kunstdenkmäler (1798 = Abh. 89 ff.); Über den uranfänglichen Gott der Orphiker (1799 = Abh. 211). — Buttmann hat seine großenteils in der Berliner Akademie 1794—1821 verlesenen mythologischen Untersuchungen selbst zusammengestellt in dem Buche 'Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums' (2 Bde., Berlin 1828/29).

57. Sainte-Croix und Villoison. Die Ideen, denen Herder nicht den klarsten, aber den ergreifendsten Ausdruck verliehen hatte, lagen so in der Richtung der Zeit daß sich Spuren von ihnen auch in anderen Ländern finden; aber weil die Anregung eines überragenden und leidenschaftlichen Genius fehlte, vollzieht sich hier der Übergang nicht so unvermittelt. Die alten und die neuen Vorstellungen mischen sich: mehrere der im folgenden zu nennenden Gelehrten könnte man mit gleichem Recht zur alten Schule zählen. In Frankreich ist zuerst Guillaume Emanuel Joseph Guilhem de Clermont Lodève Baron de Sainte-Croix (geb. 5. 1. 1746 zu Mourmoiron, gest. 11. 3. 1809) zu erwähnen. Seine erste Arbeit, mit der er einen Preis der Akademie errang (La recherche des noms et des attributs de Minerve, 1775) ist ebenso wie die folgende (La recherche des noms et des attributs divers de Cérès et de Proserpine, 1777) in der Hauptsache eine Materialsammlung, wenn auch nicht in dem Maße, wie nach dem Titel vermutet werden könnte; denn sehr bestimmt wird der damals

freilich nicht mehr neue Gedanke ausgesprochen, daß der Mythos Kulturgeschichte enthalte. So sollte der Sieg Athenas über Poseidon bedeuten, daß die ursprünglich Piraterie treibenden (dem Poseidon dienenden) Bewohner von Attika von ägyptischen Kolonisten, die den Kult der Neith mitbrachten, Ackerbau und Künste lernten. Aber erst in seinem 1784 zum erstenmal erschienenen Hauptwerk über die griechischen Mysterien legte er seine Anschauungen über die griechische Mythologie im Zusammenhang dar. Auch hier findet Sainte-Croix im Mythos hauptsächlich die Erinnerung an kulturhistorisch wichtige Tatsachen oder Zustände. Die Geschichtlichkeit der Sage steht für Sainte-Croix nicht minder fest als für die Rationalisten und reinen Euhemeristen. In den Kämpfen der Götter sieht auch er das Ringen um die Verbreitung ihrer Kulte. Ebenso hält er an den Sagen von den morgenländischen Einwanderern in Griechenland fest. Ägypten ist ihm die Stätte der ältesten Religion, die Quelle insbesondere aller Mysterien. Von hier aus soll Danaos den Demeterkult eingeführt haben. In solchen Aufstellungen ist Sainte-Croix Rationalist und schließt sich großenteils direkt an Vorgänger an; er verwirft ausdrücklich die mystische Auslegung der Neoplatoniker, die in der eleusinischen Legende das Sckicksal der Seele vor und nach ihrer Vereinigung mit dem Körper ausgedrückt gefunden haben, und hält gegen Warburton daran fest, daß die Sage keine höhere Weisheit enthalten habe (Rech. hist. I 433). Auf einem Umweg wendet er sich dann freilich dem aufgegebenen Pfad wieder zu. Die Vorstellung von Lohn und Strafe im Jenseits soll schon den ältesten Griechen sehr nahegelegen haben (ebd. 413); und da die ägyptische Religion ursprünglich aus einer Art aufgeklärten Deismus bestand, der allerdings später verfälscht wurde, so konnten die von ihr abhängigen Mysterien eine wirkliche Glaubensgemeinde schaffen, der sie kraft der von ihnen gelehrten Sühnungen Vorteile nicht bloß im Diesseits, sondern auch in der anderen Welt versprachen. — Weit bestimmter als bei Sainte-Croix selbst tritt diese Rückkehr zum Mystizismus bei Jean-Baptiste Gaspard d'Ansse de Villoison (geb. zu Corbeil 5. 3. 1750, gest. 26. 4. 1805), dem berühmten Herausgeber der Venezianer Iliasscholien, hervor, der das seinem Freunde Sainte-Croix gegebene Versprechen, den Druck der ersten Auflage des Mysterienwerkes zu leiten, in der Weise erfüllte, daß er im Text zahlreiche Änderungen vornahm und eine eigene Abhandlung De triplici theologia mysteriisque veterum hinzufügte. Da Villoison zuvor längere Zeit in Weimar verweilt hatte und dem Kreise Karl Augusts nahegetreten war, so waren ihm sehr wahrscheinlich Herders Anschauungen bekannt; doch tritt er der Aufklärung nicht wie dieser entgegen, indem er die ästhetische, sondern indem er die religiöse Seite des Mythos betont. Diese glaubt er zu gewinnen, indem er zwischen der exoterischen und der nur dem Hierophanten bekannten geheimen Deutung unterscheidet, wie es seiner Ansicht nach notwendig ist, um die einander widersprechenden Angaben der Alten zu vereinigen. Zu ersteren rechnet er die physikalischen und pragmatischen Deutungen der Mysteriensage. Das Volk verehrte die besten Menschen und die wertvollsten Gaben als Gottheiten, so wurden Persephone auf das Saatkorn und die Mysterien überhaupt auf die Stiftung des Ackerbaus bezogen. In Wahrheit aber bedeutete die Mysteriengottheit die Natur die große Mutter, aus deren Schoß alles Lebendige hervorgeht und in die alles wieder zurückkehrt. Nicht deistisch, wie Warburton geglaubt hatte, sondern pantheistisch war nach Villoison die Lehre der Mysterien. Auch hier wirken wohl Eindrücke nach,



die er, freilich in ganz anderer Verbindung, in Weimar empfangen hatte. Als er, noch erfüllt von den pantheistisch gefärbten Lehren des Goethischen Kreises, sich mit den antiken Nachrichten über die Mysterien zu beschäftigen anfing, mußten ihm diejenigen Stellen besonders auffallen, in denen ein dem Goethischen verwandter Pantheismus gelehrt wurde; und es war natürlich, daß die ihn am meisten interessierenden Lehren ihm auch als die wichtigsten erschienen.

Über Sainte-Croix vgl. Wyttenbach *Opuscula selecta* II (1828) 19ff.; Dacier in der 2. Aufl. des Mysterienwerkes. S. XXVff. Sehr scharf urteilt Septchènes (§ 42) *Essai* II 214. — Das Hauptwerk von Sainte-Croix ist betitelt: *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme par M. le Baron de Sainte-Croix; Seconde édition revue et corrigée par M. le Baron Silvestre de Sacy* (2 Bde. 8°. Paris 1817). Nur diese nach Sainte-Croix' Tod mit Hilfe von seinen hinterlassenen Aufzeichnungen hergestellte Ausgabe enthält den echten französischen Text; Sainte-Croix selbst mußte die deutsche Übersetzung von 1790 als die einzige korrekte Wiedergabe seiner Ansichten bezeichnen. Die Ausgabe von 1784 *(Mémoires pour servir à l'histoire secrette de la Religion des anciens ou recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme)* ist durch Zutaten von Villoison verändert, s. o. Des letzteren nachgelassene, von Osann (Gött. 1844) veröffentlichte Kornutosausgabe enthält den Aufsatz *Theologia physica stoicorum* (S. 393ff.); vgl. über Vill. Wyttenbach *De obitu Villoisoni* (*Opusc. sel.* II 1828 S. 6); Joret, *d'Ansse de Villoison et l'hellénisme en France*, Paris 1910.

58. Französische und englische Symboliker. Der als Fälscher obszöner Kunstdarstellungen berüchtigte Pierre François Hugues (d') (H)ancarville (geb. in Nancy 1. 1. 1729, gest. in Padua 9. 10. 1805), ein Mann ohne sittlichen Halt im Leben und wissenschaftlich ohne Methode, aber scharfsinnig und kenntnisreich, kommt hier in Betracht als ein freilich unwissenschaftlicher Bearbeiter der Kunstsymbolik, die so oft ungeschulte Denker verlockt, weil das stumme Bildwerk sich noch weniger als das gesprochene Wort gegen willkürliche Auslegung wehren kann. Nachdem er den religiösen Charakter der griechischen Kunst — in der Sache großenteils m. R., aber unter falscher Berufung auf geschnittene Steine und Münzwappen — betont hat, glaubt er sich berechtigt, umgekehrt aus den Kunstsymbolen den Inhalt der ältesten Religion zu erschließen; und da jene bei den verschiedenen Völkern eine auffallende formale Übereinstimmung zeigen, aus der er kurzweg Gleichheit auch des symbolischen Gedankens erschließt, da er ferner mit einer damals schon seltenen Kritiklosigkeit die griechischen Gleichsetzungen griechischer und barbarischer Götter als Beweis ihrer tatsächlichen Gleichheit betrachtet, so folgert er zwar irrig, aber konsequent, daß einst alle Völker denselben Kult, dieselbe auf einem Naturgesetz beruhende Theologie und wahrscheinlich dieselbe Sprache hatten (Recherch. I S. XIVff.). Auf gleiche Weise soll sich dann aber auch die Verfälschung dieser gemeinsamen Kultur vollzogen haben, und zwar auf religiösem Gebiet in der Weise, daß das Symbol statt dessen angebetet wurde, der dadurch bezeichnet werden sollte. In den einzelnen kunstsymbolischen Deutungen ist er noch verworrener und verfährt noch weniger gründlich und methodisch als die Besseren unter seinen Nachfolgern im XIX. Jahrhundert. Das hat freilich nicht gehindert, daß Hancarville namentlich in England zahlreiche Anhänger fand. Außer Charles Townley (geb. zu Towneley 1. 10. 1737, gest. 3. 1. 1805 in London), dem berühmten Liebhaber und Sammler von Handschriften und Skulpturen, in dessen schönem Hause Townleys Parkhouse die Theorien und mehrere Schriften Hancarvilles entstanden, hat sich sogar Winckelmann durch den Franzosen blenden



lassen, und der durch seinen Widerspruch gegen F. A. Wolf bekannte Homerforscher Richard Payne Knight (geb. 1749 oder 1750, gest. 23. oder 24. 4. 1824 in London) ist von ihm nicht zu trennen und muß deshalb schon hier besprochen werden, obwohl sein Hauptwerk später erschienen ist als Creuzers Symbolik. In seiner Schrift über den Priaposkult steht Knight unter dem Einfluß wenn nicht der berüchtigtsten Schriften Hancarvilles, so doch jedenfalls der Idee, aus der heraus sie entstanden waren, daß die Mysterienriten und -symbole meist Beziehung auf den Geschlechtsverkehr hatten, einer Idee, die übrigens teilweise berechtigt ist und die mit ähnlicher Übertreibung wie bei Knight auch in neuerer Zeit von zwei namhaften Forschern verfochten worden ist. Viel vorsichtiger sind Hancarvilles Gedanken weiter entwickelt in Knights Untersuchung über die symbolische Sprache der antiken Kunst und Mythologie, die, als Einleitung zum zweiten Band der Select Specimens of Antient Sculpture gedacht, zuerst 1818 einzeln erschien, weil sich jene Publikation der Dilettanti übermäßig verzögerte. An Gründlichkeit der archäologischen Kenntnisse überragte Knight, der selbst die berühmte jetzt in das British Museum aufgenommene Münzsammlung und zahlreiche antike Bronzen und Gemmen besaß, damals wenigstens seinen französischen Vorgänger bei weitem, aber nur mit Bedauern sieht man so viel Gelehrsamkeit an eine hoffnungslose Sache verschwendet. Er glaubt, daß es seit alter Zeit in Ägypten und den zivilisierten Ländern Asiens, in nachhomerischer Zeit (§ 22 S. 5f. der 2. Aufl.) auch auf dem Boden Griechenlands neben der öffentlichen Religion eine auf sie aufgepfropfte und daher eng mit ihr verbundene geheime gegeben habe, deren Wesen hieroglyphisch-symbolisch sei (§ 10 S. 3; vgl. § 12 S. 3), d. h. wohl zur Bezeichnung einer Eigenschaft immer ein Wesen verwende, in dem diese besonders hervortrete, und die ganz ebenso wie die öffentliche Religion, von der sie mit Hilfe der Münzen gesondert werden könne (§ 17 S. 4), bei den verschiedenen Völkern der nördlichen Hemisphäre gleichartig sei (§ 12 S. 3 § 46 S. 14; § 230 S. 78 u. ö.). Daher meint Knight auch, bei der Deutung der Symbole eines Volkes die eines anderen zu Rate ziehen zu dürfen. So entsteht eine symbolische Auslegung der Kulte, Mythen und der Kunstattribute, ja aller Kunst, selbst der Architektur (Inqu. § 153 S. 46), die sich nicht allein von der Wirklichkeit, sondern auch von der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit weit entfernt. Ähnlich wie die meisten der Kunstattribute, unter denen übrigens neben den bedeutungsvollen religiösen auch phantastische anerkannt werden (ebd. § 13), deutet Knight die mythischen Symbole. Herakles z. B. wird als Tagessonne der nächtlichen, dem Dionysos, gegenübergestellt, daher soll jener nach Westen, dieser nach Osten ziehen (§ 136 S. 40). — Neben diesen rein symbolischen Mythendeutungen finden sich bei Knight allerdings auch historische; er nimmt nämlich an, daß mit jenen allegorischen Wesen geschichtliche Persönlichkeiten verschmolzen, z. B. mit Bakchos, dem Sohne des Zeus und der Persephone, ein Thebaner, Sohn der Semele, und mit dem Göttervater viele Tyrannen, die sich Zeus, d. h. 'Fürst' nannten (§ 205 S. 69). Den Heroenmythos hält er sogar für überwiegend historisch. Hinsichtlich der Etymologien ist Knight ebenso kritiklos wie seine ganze Zeit; es werden z. B. Ceres, Era, Hera, Rea und Res ('Materie') lautlich gleichgestellt (ebd. § 35 u. 37). Mit Gleichsetzungen mythischer Gestalten ist überhaupt Knight ebenso schnell bei der Hand wie seine deutschen Geistesverwandten. Dagegen unterscheidet er sich von den meisten deutschen Symbolikern durch das Fehlen romantischer Neigungen. Zwar



übertreibt auch er die Bedeutung der Mysterien und schreibt ihnen viele Riten und Dogmen mit Unrecht zu, aber es ist nicht mystische Voreingenommenheit, die sein Urteil trübt. Er hält sich daher auch von manchen Verstiegenheiten Creuzers und seiner Anhänger frei. Daß aus den Neoplatonikern nicht die alte ägyptische Lehre erschlossen werden könne (§ 65f. S. 21), gibt er ebenso zu wie die späte Verbreitung der orphischen Lehren und der Mysteriendienste in Griechenland (§ 22; vgl. 6 u. ö.), während er allerdings in Ägypten beide für uralt hält; er weiß auch, daß sowohl die allegorische wie die historische Mythendeutung verhältnismäßig jung sind.

Hancarvilles mythologische Hauptschrift führt den Titel: *Recherches sur l'origine, l'esprit et le progrès des arts de la Grèce, sur leur connection avec les arts et la religion des plus anciens peuples connus, sur les monumens antiques de l'Inde, de la Perse, du reste de l'Asie, de l'Europe et de l'Égypte* (London 1785, 3 Bde.). — Von Payne Knight sind besonders wichtig *An* | *account of the Remains* | *of the* | *Worship* | *of* | *Priapus* | *lately existing at* | *Isernia, in the Kingdom of Naples:* | . . . *to which is added,* | *a Discourse on the Worship of Priapus* | *And its Connexion with the Mystic Theology of the Ancients* (1786, 4°), und sein Hauptwerk *An Inquiry into the symbolical Language of ancient Art and Mythology* (*privately printed* 1818, 8°, dann mit eigener Seitenzählung als Anhang zu den *Specimens of ancient sculpture Aegyptian, Etruscan Greek and Roman usw.* II 1835, später auch einzeln: *reprinted and published by E. H. Barker,* London 1836. Die Schrift wurde außerdem, wie es heißt, im *Classical Museum* I—XXVII gedruckt).

59. Verstärkung der symbolischen Richtung durch Veröffentlichung indischer Texte. Eine mächtige Unterstützung erhielt die symbolische Richtung in England durch die Veröffentlichung indischer Texte. Vielleicht wäre die Wirkung noch größer gewesen, wenn man gleich die Stammesgemeinsamkeit von Indern und Griechen gekannt und nach der Religion des Urvolkes gefragt hätte; aber davon war zunächst nicht die Rede. Selbst derjenige Forscher, der als erster die Sprachverwandtschaft der Römer, Griechen und Römer bestimmt, ihre Zusammengehörigkeit mit Germanen Kelten und Eraniern vermutungsweise aussprach und auf Grund der von ihm selbst zuerst gesammelten genaueren Nachrichten über die religiöse Überlieferung Indiens die Verwandtschaft des indischen und griechischen Pantheons erkannte, Sir William Jones (geb. 28. 9. 1746 in Beaufort Buildings, Westminster, gest. 27. 4. 1794 in Kalkutta), ist weit davon entfernt, die Konsequenz zu ziehen, die zwar falsch ist, aber doch, weil sie am nächsten liegt, erst als falsch erwiesen werden mußte, ehe sie verworfen werden durfte, daß die gemeinsame sagenhafte Überlieferung mehrerer Völker derselben Familie ebenso beurteilt werden müsse wie ihre gemeinsame Sprache, d. h. als der ausschließliche Besitz dieser einen Familie. Für ihn ist das Zusammentreffen der sprachlichen und der religiösen Übereinstimmung fast ein zufälliges. Zwar deutet er auf einige vermeintliche etymologische Entsprechungen zwischen griechisch-römischen und indischen Götternamen hin, z. B. zwischen Ianus und Yanu (Ganesha), Iovis, Ζεύς und Siva, Ceres und Çrī (Works III 326; 347ff.) usw., aber er selbst legt auf diese Etymologien keinen Wert und vergleicht häufiger Gottheiten und Mythen, die nur sachlich übereinstimmen wie die Sintflutsagen (ebd. 338) und die Mythen von den Weltaltern (ebd. 340ff.). Unter diesen Umständen müßte Jones folgerichtig die Möglichkeit einer nachträglichen Religionsübertragung in Betracht ziehen. Allein das tut er nicht; die Frage, wann eine religiöse Überlieferung in die proethnische Urzeit zurückgeführt werden dürfe, war ihm noch nicht als Problem entgegengetreten. Die ihm vorliegenden Purāṇas, Upanishaden und Brāhmaṇas, die er in uralte Zeiten setzte,



konnten ebensowenig wie die von ihm verglichenen Berichte über andere orientalische und selbst amerikanische Völker, denen der in Indien aller Bücher und damit selbst der Möglichkeit der Kontrolle beraubte Jones trauen mußte, den Gedanken in ihm aufkommen lassen, daß die gemeinsame proethnische Religion primitiv gewesen sei. So wurde er, da so mystisch verwickelte und, wie es damals schien, tiefsinnige Lehren in der Urzeit wirklich befremden mußten, zu der sich auf die Bibel stützenden alten Annahme einer geoffenbarten Urreligion zurückgedrängt, die Moses getreuer als Inder und Griechen überliefern (ebd. 392), aus der aber auch diese schöpfen (ebd. 320); und diese Anschauung ist zugleich mit den tatsächlichen Angaben, die begierig aus Jones' Werken entlehnt wurden, in die folgende Literatur übergegangen und hat fast ein Menschenalter die Wissenschaft stark verwirrt. Zuerst fand Jones in Indien Nachfolger, die, meist ungeschult und obendrein in der Fremde der Mittel beraubt, sich selbst fortzubilden, bei ihren Vergleichungen der indischen und griechisch-römischen Gottheiten und religiösen Vorstellungen ebenfalls nicht über dilettantisches Raten hinauskamen. So setzte Paterson in einem Aufsatz über den Ursprung der Hindureligion Anna Perenna der Anna Purna devi, Vesta der Vastu Puja und Apollon dem Krishṇa gleich. Ebenso phantastisch sind die Übereinstimmungen in den Götternamen, die Wilford (s. u.) gefunden haben wollte. Von allen Männern dieser ersten Generation sollte den größten und verhängnisvollsten Einfluß ausüben Sir Jones' Freund, der bekannte, von Friedrich II. an die Berliner Akademie berufene Anton Ludwig Heinrich von Polier (geb. Febr. 1741 zu Lausanne, ermordet 9. 2. 1795 zu Rosetti bei Avignon), der als Offizier in Indien zahlreiche vedische und Sanskrittexte gesammelt und ihre Übersetzung angeordnet hatte. Die wertvollsten dieser Texte, die von ihm an Banks nach London gesendeten, später ins Britische Museum übergegangenen Vedentexte, vermochte er selbst noch nicht zu benutzen, die übrigen, teils aus Purāṇas und Brāhmaṇas, teils aus den Epen stammenden Texte gerieten in die Hände seiner Base, der schöngeistigen protestantischen Stiftsdame Marie Elisabeth von Polier (geb. 12. 5. 1742 in Lausanne, gest. 1817 zu Rudolstadt), die sie verarbeitet und durch neue Mißverständnisse entstellt veröffentlichte. Dies Buch war Creuzer und seinen Anhängern eine Hauptquelle, und zwar nicht allein in den tatsächlichen Angaben, sondern auch in den eigenen Schlußfolgerungen, in denen die Herausgeberin im ganzen mit Jones übereinstimmt. Ebenso wie die von Jones und Polier gesammelten sind aber fast alle von der ersten Generation der Indologen veröffentlichten Texte symbolischen Inhalts. Gerade diese mystische Form mit ihrer anfänglich noch größer als jetzt erscheinenden Dunkelheit machte auf die Zeitgenossen und selbst noch geraume Zeit nachher den tiefsten Eindruck; wenn sogar Schelling und Schopenhauer durch die indische Mystik nachhaltende Anregung empfingen, so ist es begreiflich, daß mystisch angelegte Naturen sich der religiösen Literatur Indiens eben mit dem Gedanken zuwendeten, dort Befriedigung für ihre Neigungen zu finden. Das hatte zur Folge, daß nicht allein in echte Texte eine wunderbare Symbolik hinein geheimnißt wurde, welche die der Sprache nicht Kundigen um so begieriger aufgriffen, je mehr sie den herrschenden Ideen entgegenkam, sondern auch grobe Fälschungen in demselben Sinn auftauchten, da die Pandits sehr bald gemerkt hatten, worauf die europäischen Gelehrten den größten Wert legten. Die bekannteste Täuschung dieser Art ist die, deren Opfer der ehrliche, aber kritiklose Wilford (geb. ca. 1760 in der



Provinz Hannover, gest. 4. 9. 1822 in Benares) wurde. Er selbst hat später die Fälschung als solche erkannt und bezeichnet, aber inzwischen hatte sie auf die Religionsgeschichte eine ganz unheilvolle Wirkung ausgeübt, indem sie erstens einen neuen Beweis für den symbolisch-mystischen Charakter der ältesten Religion zu geben, dann aber auch den direkten Verkehr der vorderasiatischen, der europäischen Völker und der Ägypter mit Indien, der vermeintlichen Wiege des allgemeinen Urpantheismus, zu bezeugen schien. Diese Irrtümer beseitigte nun freilich der erste große europäische Sanskritist Henry Thomas Colebrooke (geb. 15. 6. 1765 in London, gest. 10. 3. 1837), der in seinen berühmten drei Aufsätzen über die Hindureligion 1798 bis 1801 zugleich eine klare Vorstellung von den Veden, d. h. von der sich an die alten Veden anschließenden Literatur, gab. Aber die Mythologie wußte mit diesen Angaben, deren Wert natürlich der Laie nicht gleich ermessen konnte, zunächst nichts anzufangen, da sie so ganz von dem, was man brauchte und suchte, abwichen. Dagegen bestärkte Colebrooke durch den vermeintlichen Nachweis, daß die indischen Astronomen bereits im XII. Jahrhundert v. Chr. eine genauere Kenntnis von der Präzession der Äquinoktien besaßen, und die daraus gefolgerte hohe Datierung selbst der jüngeren vedischen Literatur den fundamentalen Irrtum, daß die indische Religion Ausgangspunkt alles Heidentums gewesen sei.

Über Jones vgl. Lord Teignmouth *Life of Sir William Jones* 1804, abgedruckt in Jones' *Works* 1807 I und II. — Jones' Aufsatz *On the Gods of Greece, Italy and India*, geschrieben 1784, wurde veröffentlicht in den *Asiatic Researches* I 1799 221 ff. und in den *Works* von 1807 III 319 ff. Vgl. dazu den Brief an Thomas Caldicott vom 27. 9. 1787 (Works II 128). Erläuterungen zum ersten Aufsatz fügte der durch seine Übertragung des Avesta aus dem Französischen bekannte Johann Friedrich Kleuker (geb. 29. 10. 1749 zu Osterode im Harz, gest. in Kiel 31. 5. 1827) hinzu in den Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer, die Künste, Wissenschaften und Literatur Asiens von Sir William Jones und anderen Mitgliedern der im Jahre 1784 zu Kalkutta in Indien errichteten gelehrten Gesellschaft (Aus dem Englischen übersetzt von Joh. Chr. Fick, Lehrer am ill. Gymn. zu Erlangen. Riga 1795—1797 I S. 161 ff.). — Der Aufsatz von Paterson erschien in den *Asiatic Researches* VIII 1808 44 ff., der von Wilford ebd. VI 1801 498 ff. — Zu Polier vgl *Mythologie | des Indous || travaillée | par Mdme la Ch^nne de Polier | sur des Manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu Mr le colonel de Polier*, Rudolstadt und Paris 1809, 2 Bde. 8°. — Colebrooke *On the Religious Ceremonies of the Hindous and of the Brahmans especially*. 3 *Essays* in *Asiat. Researches* V 1799 345 ff.; VII 1807 232 ff.; 288 ff.

2. DIE SYMBOLIKER UND IHRE ÜBERWINDUNG

60. Leben und Entwickelung Creuzers. Sein Begriff des Symbols. Friedrich Creuzer (geb. 10. 3. 1771 zu Marburg, gest. 16. 2. 1858 in Heidelberg), saß als Zwanzigjähriger zu Füßen Schillers, der nicht lange zuvor seine mythologischen und auch schon die damit nahe zusammenhängenden ästhetischen Ansichten in den Göttern Griechenlands und in den Künstlern ausgesprochen hatte. Da der Dichter in Creuzers Album mit, wie es scheint, geflissentlicher Übergehung der von diesem in den Vordergrund gestellten Religion den Satz schrieb: 'Die Natur gab uns nur Dasein, Leben gibt uns die Kunst und die Vollendung die Weisheit', so werden Lehrer und Schüler auch über ästhetische und mythologische Fragen gesprochen haben, und dabei scheint die allgemeine Abhängigkeit dieses von jenem, zugleich aber auch der Punkt hervorgetreten zu sein, in dem er sich von dem Lehrer entfernen sollte. Dazu stimmt, daß Creuzer einige Gedanken fortsetzt, die Schiller zwar mit Goethe und Herder teilt, aber doch

allein in dieser eigenartigen Form ausdrückt. Creuzer selbst war sich jedoch dieses Einflusses später nicht bewußt; er selbst will am meisten durch Herders 'Geist der hebräischen Poesie' angeregt sein, den er jahrelang in Gedanken mit sich herumgetragen habe. Von den übrigen Größen seiner Jugendzeit hat keine wesentlich auf Creuzers mythologische Forschungen eingewirkt, auch F. A. Wolf nicht, dessen Prolegomena beim Lesen einen tiefen Eindruck auf ihn machten. Meiners nennt er selbst geistlos und Heyne, der seinen Arbeiten zustimmte, rühmt er zwar nach, daß er die Quellenkunde der griechischen Mythologie eröffnet und gefördert und auf die Wichtigkeit der Sache aufmerksam gemacht habe, spricht ihm aber das Verdienst ab, etwas zu ihrem Verständnis getan zu haben (Aus d. Leben S. 60). Um so wichtiger wurde für ihn der Umgang mit den Romantikern, die ihm als Fortsetzer Herders von vornherein nahestanden und die um so größeren Einfluß auf seine Entwickelung haben mußten, als eben damals einer ihrer Führer, Fr. Schlegel, in dem berühmten 'Gespräch über die Poesie' (Athenäum 1800) dazu aufforderte, durch Wiederaufnahme sämtlicher Mythologien, namentlich der orientalischen und der christlichen, eine neue Mythologie zu schaffen. Mit Novalis war Creuzer wahrscheinlich schon in Jena bekannt geworden; in Marburg, wo er seit 1799 als Professor wirkte, trat er seinem Kollegen Savigny nahe. Dieser nahm ihn dann nach Heidelberg mit, dem Zentrum der romantischen Bewegung, wo Clemens Brentano und Achim von Arnim 'Des Knaben Wunderhorn' sammelten, wo Görres philosophische und mythologische Vorlesungen hielt und wo gelegentlich auch Tieck vorsprach. Mit Heidelberg ist denn Creuzer auch ganz verwachsen; als er es 1809 verlassen hatte, um auf Wyttenbachs Aufforderung eine Professur in Leiden anzunehmen, setzte er schon am Morgen nach seiner Ankunft ein Gesuch um seine Rückberufung auf, da er 'keinen mythologischen Gedanken fassen konnte in dem flachen Lande' (Aus dem Leben S. 48). — Nicht ohne Grund heißt Creuzers Hauptwerk 'Symbolik'; immer wieder kommt er auf diesen Begriff zurück, so daß die Darstellung seines Systems notwendig von der Bedeutung auszugehen hat, die er mit diesem so vieldeutigen Wort verbindet. Er selbst versucht es zu definieren, aber da ihm der Unterschied zwischen der begrifflichen Bestimmung und der geschichtlichen Entwickelung eines Wortes nicht klar ist, trägt er Stellen alter Autoren zusammen, in denen das Wort vorkommt, und sucht aus ihnen und der Etymologie die eigentliche Bedeutung herauszuschälen. Dies Verfahren wäre richtig gewesen, wenn er die Geschichte der antiken Symbolik hätte schreiben wollen; er will aber vielmehr das Symbol selbst in seiner Geschichte während des Altertums verfolgen, er will mit Hilfe des Begriffs Symbol die griechische Religionsgeschichte begreiflich machen. Dazu kann die antike Erklärung des Symbols natürlich nichts nützen, und in Wahrheit hat Creuzer seinen Begriff auch, wie sich herausstellen wird, auf anderem Wege, nämlich durch Umdeutung eines Schillerschen Begriffs, gewonnen. Nur weil er seinen Begriff von dem Wort für den einzig möglichen hält, glaubt er, daß es ihn auch früher immer enthalten haben müsse, als wenn er nicht allmählich in das Wort hineingelegt, sondern vor ihm vorhanden gewesen wäre. Gewonnen durch die Zusammenfassung verschiedenartiger Texte, muß Creuzers Begriff vom Symbol natürlich unbestimmt sein; aber das ist für ihn ein Vorteil, da es ihm ermöglicht, eigene Vorstellungen hineinzutragen, zumal er schon bei der Auswahl der Texte die Neoplatoniker begünstigt, die seinen Anschauungen am nächsten stehen. Unklar

wie die Bestimmung des Begriffs ist aber auch das durch ihn Bestimmte. Creuzer verbindet mit dem Wort Symbol die ihn und seine Richtung faszinierende Vorstellung des Ahnungsvollen, Unergründlichen. Er glaubt daher am Ende der Forschung zu sein, wenn er bei diesem Begriff angelangt ist, den er nur als Ursache zu betrachten gewohnt ist, weil er hinter ihm nichts sieht als eine angeborene, der Erklärung weder bedürftige noch fähige Zwangsanlage des Menschen, sich symbolisch auszudrücken. Einem Grundirrtum der Zeit folgend, welche die Dinge nach den Begriffen konstruieren zu können glaubte, überträgt er nun den von ihm gewonnenen Begriff des Symbols auf alles, was man unter diesem Namen zusammenzufassen pflegt, was aber tatsächlich sehr verschiedenen Ursprung hat. Ihm sind die Symbole alle 'Bilder' der Wahrheit, allerdings Bilder einer ganz besonderen Art, zugleich eigentlich und allegorisch, dieses, sofern sie neben dem körperlich Vorgestellten noch etwas Gedachtes vor die Seele rücken, jenes, weil das Gedachte mit dem Vorgestellten zugleich wahrgenommen und nicht als von ihm verschieden empfunden wird. Das reine Licht der Erkenntnis wird in dem körperlichen Gegenstand, den das Symbol darstellt, gebrochen und fällt so im Reflex, zwar trüber, aber besser erkennbar und farbig schöner in das geistige Auge des Menschen (Symb. I[1] 68; bei Guigniaut I. 1 S. 23). Das Bild von der lieblichen Brechung des weißen Schimmers in sieben milde Strahlen stammt von Schiller, und dieser wendet auch mit Vorliebe die Wörter Symbol und Bild in gleichem Sinn wie Creuzer an. In den 'Künstlern', aus deren Schluß jenes Gleichnis stammt, spricht er von 'dem holden Bild' der Tugend und rühmt die Künstler, daß sie dem kindischen Verstand in den Symbolen des Schönen und des Großen die Philosopheme einer weit späteren Zeit offenbarten. So sehr nun Creuzer hierin mit Schiller übereinstimmt und so offenbar er durch ihn beeinflußt ist, so hat doch das Symbol bei ihm eine andere Bedeutung. Schiller spricht von Symbolen der Kunst: diese hat von Thespis' Wagen die Vorsehung in den Weltenlauf wandeln lassen, d. h. die Religion gelehrt, sie hat durch eine phantasievolle Fortführung des schönen Lebenskreisbogens den Unsterblichkeitsglauben geschaffen. Die Ilias hat des Schicksals Rätselfragen gelöst, die Dichter ahnen die Weisheit künftiger Geschlechter voraus. Alles dies hängt wohl zusammen und ist sogar richtig, wenigstens in dem Sinne, wie das von derartigen Aussprüchen überhaupt gesagt werden kann, d. h. es führt einen richtigen Grundgedanken, wenn auch unter Vernachlässigung aller im einzelnen entgegenstehenden Momente durch. Creuzer läßt nun dem Symbol wohl seine künstlerische und philosophische Bedeutung; es entspricht genau Schillers Definition vom Kunstwerk, wenn der Symboliker im Symbol eine verkörperte Idee sucht, ihm die Fähigkeit zuschreibt, momentan ihre Totalität darzustellen, und in ihm zum Unterschiede von der Allegorie das Zusammenfallen von Form und Inhalt betont. Aber er nimmt das Symbol dem Künstler, um es dem Priester und Weisen zu geben. Es ist allerdings schon bei dieser grundlegenden Frage nicht ganz leicht, hinter die eigentliche Meinung Creuzers zu kommen, der nicht bloß in den Worten, sondern auch in den Begriffen schwankt; indessen scheinen die dieser Auffassung entgegenstehenden Zeugnisse nach der Gesamtrichtung, die Creuzer einschlägt, gelegentliche Rückfälle in eine überwundene Auffassung. Hin und wieder setzt er der Poesie die 'vom Volke geborenen Mythen', von denen jene nur 'Organ und Ausdruck' sei, gegenüber (Deutsche Schr. II Bd. II 187): eine Äußerung, die, obwohl nicht ganz mit Herder übereinstimmend, doch dessen

Einfluß deutlich erkennen läßt. In der ausführlichsten, aber keineswegs klaren Auseinandersetzung über das Symbol, die das erste Buch der Symbolik bildet, spricht er von einer Steigerung des Symbols durch die Kunst, wodurch es sich gleichsam zum Unendlichen und Schrankenlosen erweitere (Symb. I[1] 32): das wäre ein Entgegenkommen Schiller gegenüber, wenn nicht durch ein unklares 'Oder' der ästhetischen Veredelung 'die Niederlegung des religiösen Ahndens und Glaubens in sichtbaren Formen' zur Seite gestellt würde. Bisweilen wird die beredte Poesie dem sprechunfähigen trägen Symbol als das Höhere entgegengesetzt (Deutsche Schr. III Bd. I 11); die Dunkelheit des Symbols ist nicht absichtlich gewählt, sondern durch den 'Mangel an eigenen Bezeichnungen und die Beschränktheit der umgebenden Welt, die Dürftigkeit der Erfahrungen bei jedem Versuch, eine bekannt gewordene Tat auszudrücken,' bedingt: mit dieser Auffassung entfernt sich Creuzer zwar von Schiller, aber in der Richtung, die zurück zu Heyne führt. Jedenfalls lassen diese Worte nicht ahnen, daß er in Priestern, die von tiefster Weisheit erfüllt waren, die Begründer der Symbolik sieht. Und doch bezeichnet er eben dies später selbst als den eigentlichen Inhalt seines Werkes (z. B. Aus d. Leb. 55). Eine weitere Abweichung Creuzers von Schiller besteht darin, daß er die Schillerschen Attribute des poetischen Symbols, d. h. der Dichtung, die eine tiefere Wahrheit andeutungsweise erraten läßt, auf das theologische, d. h. auf das sichtbare Zeichen für etwas Gedachtes übertrug. Durch diese Übertragung verschob sich auch das Verhältnis des Symbols zum Mythos, der, wenn er künstlerisch gestaltet war, für Schiller ohne weiteres auch symbolisch sein, von Creuzer aber folgerichtig vom Symbol getrennt werden mußte. In der theoretischen Erörterung über Symbol und Mythos (Symb. I[1] 99ff.) hat er diese Folgerung in der Tat gezogen; er erkennt zahllose Arten von Mythen an, solche, die an Fakten, und zwar sowohl an geschichtliche wie an naturgeschichtliche, und solche, die an Dogmen anknüpfen. Von diesen verschiedenen Arten des Mythos, deren Grenzen er übrigens selbst als schwankend bezeichnet (ebd. 106), kann natürlich nur die letzte Creuzers 'Symbol' verwandt sein (ebd. 109); aber auch sie ist es nur so lange, als nicht die Kunst den Mythos zu einem bloßen Mittel der Ergötzung macht (ebd. 113). Hier ist also der diametrale Gegensatz zu Schiller theoretisch ausgesprochen; bedenklich tritt schon hier die Überschätzung des im Creuzerschen Sinne 'symbolischen', d. h. theologischen Mythos, und zwar besonders einer seiner Formen, des 'ausgesprochenen Symbols', hervor. Er leitet, 'wo nicht die meisten, doch außerordentlich viele' Mythen von dem religiösen Symbol als dessen Erklärung her. In der Ausführung geht aber Creuzer noch weit über das Programm hinaus; es werden Mythen als symbolisch gefaßt, die dies wenigstens in Creuzerschem Sinn niemals waren.

Friedrich Creuzer, Aus d. Leben eines alten Professors, Leipzig-Darmstadt 1848; Karl Bernhard Stark, Friedrich Creuzer, sein Bildungsgang und seine wissenschaftliche wie akademische Bedeutung, Rede, Heidelberg 1874 (vgl. Weech, Bad. Biogr. I 152ff.); K. O. Müller, Prolegom. 331f. Creuzers Hauptwerk ist die 'Symbolik und Mythologie der alten Völker in Vorträgen und Entwürfen' (Leipz. u. Darmstadt 1810—1812 4 Bde.); die viel vollständigere zweite Auflage (1819ff.) und die wieder verkürzte in den 'Deutschen Schriften' (Erste Abteilung: 'Symbolik u. Mythologie der alten Völker besonders der Griechen', dritte verbesserte Ausg., Leipz.-Darmstadt 1836—1843) mischen nicht zum Vorteil des Zusammenhangs fremde Gedanken ein und haben für die Geschichte der Religionsgeschichte weniger Bedeutung. — Sonstige mythologische Schriften Creuzers: *Programma mythorum ab artium operibus profectarum exemplum*, Marburg 1803; Ideen und Proben alter Symbolik, Studien herausg. von Creuzer und Daub II

1806; *Commentatio prima de causis rerum Bacchicarum. Explicantur vasa sacra Bacchica Orphica, in his est crater mundanus mysticus apud Athenaeum,* Heidelberg 1807. 4°; Über Philologie und Mythologie, Heidelberger Jahrb. I 1808 1—24; Dionysus, Heidelb. 1809; Über das Mithreum von Nauenheim, ebd. 1838 S. 625 ff. (Deutsche Schr. II Bd. II 279 ff); Über einige mytholog. u. archäol. Abh. von Preller, Forchhammer, H. A. Müller usw., München. Gel. Anz. 1838 Nr. 12—24 (Deutsche Schr. II Bd. II 183 ff.). Seine mythologische Grundüberzeugung hat Creuzer auch ausgesprochen in dem Buch 'Die historische Kunst d. Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung' 1803 (Deutsche Schr. III Bd. I). Zahlreiche mythologische Exkurse enthält die 'Gallerie d. alt. Dramatik. Ausw. unedierter Griech. Thongefäße der Großherzogl. Bad. Sammlung in Karlsruhe' (Deutsche Schr. II Bd. III 69 ff.).

61. Creuzers System. Die religiöse Entwickelung beginnt nach Creuzer, der damit auf die in langem Kampfe von der Wissenschaft überwundene kirchliche Lehre zurückkommt, mit dem geoffenbarten reinen Monotheismus, der freilich nirgends, auch bei Moses nicht, rein erhalten sein soll. Über die Art dieser vorausgesetzten Uroffenbarung äußert sich Creuzer wieder in der unseligen Verschwommenheit seiner Darstellungsweise so unbestimmt, daß meist nicht zu ersehen ist, ob er die auch angenommene religiöse Veranlagung des Menschengeschlechtes von ihr trennen oder ihr gleichsetzen will. Er selbst scheint darüber geschwankt oder — wenigstens zeitweise — den Unterschied beider Auffassungen übersehen zu haben. Mehrfach faßt er jene Veranlagung als eine nicht bloß potentielle auf, spricht vielmehr von Ideen, die durch alle Völker gehen, und von einer allgemeinen Natursprache, die gewisse Ideen in gewissen Bildern ausdrückt, er nimmt also wie die heutige Anthropologie eine nicht bloß einmalig, sondern sogar fortdauernd wirkende Kraft an, die den Menschen zwingt, gewisse nicht bloß richtige, sondern auch — was der Gleichsetzung dieser Kraft mit der Offenbarung widerstreitet — falsche Vorstellungen zu bilden: eine Voraussetzung, gegen die schon der durch Kant gebildete Gottfried Hermann mit Recht einwendet, daß es dann auch eine Mythologie a priori geben müsse (Wes. u. Behandl. d. Myth. 7). Übrigens haben sowohl die Offenbarungs- wie die Veranlagungshypothese bei Creuzer praktisch eigentlich nur die Bedeutung, als Aushilfe zu dienen, wenn seine wissenschaftlichen Erklärungen zu Ende sind. In diesen nimmt er historische Zusammenhänge als Ursache für die von ihm bemerkten Übereinstimmungen an; jene beiden Hypothesen ermöglichen es ihm, solche Übereinstimmungen auch da zu erklären, wo er selbst mit seiner kritiklosen Benutzung historischer Quellen, mit aller Bibelgläubigkeit einen geschichtlichen Übergang nicht feststellen kann. Wenn er dagegen dazu imstande zu sein glaubt, nimmt er manchmal Vererbung, manchmal Übertragung von Volk zu Volk an, gewöhnlich überläßt er diese Entscheidung dem Leser, und oft sind seine Wendungen so unbestimmt, daß der Anschein entsteht, als sei ihm der fundamentale Unterschied beider Annahmen beim Schreiben nicht gegenwärtig gewesen. — In der Hauptsache verläuft nun die religionsgeschichtliche Entwickelung nach Creuzer so, daß aus dem Urmonotheismus zunächst, weil man Gott nicht in seiner Absonderung von der Welt verstand, einerseits der Pantheismus, andererseits die Emanationslehre, aus diesen beiden in fortschreitender Materialisation die Vielgötterei hervorging. Dies soll eingetreten sein, als die Stämme sich trennten. Aus dem Mutterschoß der Nationen läßt er unmittelbar die einzelnen Völker hervorgehen. Während sich aber die Alltagssprache in verschiedene Sprachen teilte, soll sich die symbolische nur dialektisch differenziert haben. Alle griechischen

Mythen und Sagen sind nach Creuzer 'Mundarten einer ursprünglichen, allgemeinen Muttersprache, d. i. der morgenländisch bildlichen' (Aus dem Leben 61). Creuzer wußte anfangs nichts von den Völkerfamilien und verstand später nicht mehr, seine Theorien den veränderten Anschauungen vom Zusammenhang der Völker wirklich anzupassen, er erkannte vielleicht nicht einmal recht den Widerspruch, in den er mit der neuen Einsicht geraten war. Das bewahrte ihn zwar vor dem der folgenden Generation verhängnisvollen Irrtum, daß die Kreise der sprachlichen und der religiösen Verwandtschaft sich decken, bestärkte ihn aber in der Unterschätzung des zeitlichen und begrifflichen Abstandes zwischen der vorausgesetzten proethnischen Urreligion und den ältesten religiösen Urkunden der einzelnen Völker. Es kam hinzu, daß er, der allgemeinen Ansicht jener Zeit folgend, das Alter der wenigen ihm bekannten orientalischen Religionsbücher viel zu hoch ansetzte. Er mußte daher die vorausgesetzte Urreligion dem mystischen Pantheismus namentlich der indischen heiligen Schriften, der in mancher Beziehung überdies den innersten, von Fr. Schlegel offen eingestandenen, aber doch überwiegend unbewußt wirkenden Neigungen der meisten Romantiker und wohl auch Creuzers selbst gar nicht fern stand, möglichst ähnlich zu gestalten suchen. Da er nun verwandte Gedanken auch bei den Neoplatonikern fand, so war der weitere Irrtum ganz unvermeidlich, daß bei diesen älteste griechische Religion vorliege, d. h., daß ihr Pantheismus und ihre Emanationslehre zu allen Zeiten das eigentliche, nur oberflächlich durch die Dichtkunst überdeckte Wesen der griechischen Religion ausgemacht habe. Für diese Annahme glaubte er auch ein direktes Zeugnis in den orphischen Fragmenten zu besitzen; denn gab er auch auf Herodots Zeugnis hin ihr Alter preis, so betrachtete er doch die in ihnen erhaltenen Lehren mit den Neoplatonikern als uralt (Symb. III[1] 151 ff.) und deutete wie diese selbst in sie neoplatonische Lehren hinein. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es viel leichter ist, die von Creuzer begangenen Irrtümer nachzuweisen als das Richtige seiner Lehre herauszuheben, in den wahren Zusammenhang zu stellen und zu würdigen. Wer nicht unter dem Einfluß der Philosophie jener Zeit von einer vermeintlichen Idee aus die Geschichte konstruieren zu können glaubte, mußte den Widerspruch bemerken, in den sich Creuzer auf Schritt und Tritt mit der Überlieferung setzte. Er selbst konstatiert diesen Mangel seiner Hypothesen, wenn er die Mythologie eine historische Wissenschaft nur insofern nennt, 'als in betreff der alten Völker ihr Stoff gegeben ist und man sich dessen auf dem Wege historischer Forschungen und Beweise bemächtigen muß', während die Tätigkeit des Mythologen auf einer Apperzeption beruhe, 'die man weder lehren noch ersetzen kann, sondern die von einem geistigen Organismus bedingt ist, ähnlich dem, welcher den Dichter schafft' (Aus d. Leb. 64). Eben diesen Sinn hat es, wenn er von dem Philologen außer dem historischen Fleiß auch poetischen Sinn und philosophischen Geist, vom Mythologen aber, der den Mythos nicht begrifflich erklären, sondern unmittelbar erfahren müsse, sogar eine Art religiöser Vertiefung in die dem Mythos zugrunde liegende Religion verlangt. Den Widerspruch zwischen der Geschichtskonstruktion und der geschichtlichen Überlieferung zu erklären und den aus ihm sich ergebenden Einwand zu widerlegen, sind diese an sich nicht ganz unberechtigten Worte freilich nicht geeignet. Creuzer hätte solche Ausflüchte auch kaum gesucht, wenn ihm die Geschichtsüberlieferung selbst als vernünftig und erklärbar nachgewiesen worden wäre. Aber selbst

der Bedeutendste seiner wissenschaftlichen Gegner, Lobeck, hat wohl die Fehler seiner Beweisführung aufgedeckt, dagegen keineswegs die richtige Lösung für die von Creuzer falsch gelösten Probleme gefunden, ja er bleibt insofern hinter dem besiegten Gegner zurück, als er die Probleme z. T. als solche gar nicht erkennt. Er ignoriert z. B. die Übereinstimmung des neoplatonischen mit dem indischen Pantheismus und äußert über die Mythen rationalistische Ansichten, die ihre Entstehung und ihren Zusammenhang mit dem Kult nicht nur nicht erklären, sondern diese Erklärung sogar unmöglich machen. Solchen Gegnern gegenüber konnte sich Creuzer nicht für überwunden erklären; er konnte auf die innere Unwahrscheinlichkeit der nur aus der historischen Überlieferung geschöpften Konstruktionen hinweisen. In diesem Sinn ist der Satz zu verstehen, daß wer vom homerischen Olymp ausgehe, gerade auf dem Wege sei, um die Uranfänge des religiösen Lebens unter den Griechen zu verfehlen (Deutsche Schr. II Bd. II 188): ein Satz, der vielleicht von allen Behauptungen Creuzers am meisten Widerspruch gefunden, sich aber allmählich als teilweise richtig herausgestellt hat und von dem gegenwärtig nur noch die Ausdehnung der Anwendbarkeit strittig sein kann. Wenn eine Hypothese im höheren Sinn des Wortes erst dann als erledigt gelten kann, wenn das ihr zugrunde liegende Problem richtig gelöst ist, wurde Creuzers Theorie viel zu früh als beseitigt betrachtet. So hat z. B. erst E. Rohde, der für ein einzelnes Gebiet der Religionsgeschichte, für den Seelenglauben, die bei der Benutzung der Überlieferung begangenen Fehler nachwies und aus ihr eine vernünftige Entwickelung herausschälte, in Wahrheit Creuzer zugleich gerechtfertigt und widerlegt. Allein je weniger Creuzer verstanden wurde, um so mehr wurde er verachtet[1]). Die Parteileidenschaft versagte ihm sogar die Ehren, die auch dem besiegten Gegner geschuldet werden. Seine meist aus antiken Schriftstellern entlehnten Etymologien wurden bespöttelt, als ob jemand vor 100 Jahren bessere aufgestellt hätte; seine Auffassung von den orientalischen Religionsquellen wurde in einer Zeit verhöhnt, die selbst die inzwischen gefundenen neuen Denkmäler ebenso mißverstand wie Creuzer die ihm vorliegenden. Von großen Fehlern ist er nicht freizusprechen: getragen durch die Romantiker, hat er deren Sucht nach dem Ungreifbaren und Unbestimmten in die Religionsgeschichte übertragen wollen; weil er das Subjektive in seinen und seiner Zeitgenossen Neigungen nicht erkannte, ließ er sich durch sie in hohem Grade bei der wissenschaftlichen Feststellung der objektiven Tatsachen bestimmen. Schließlich entschied er geschichtliche Fragen nicht mehr nach der Überlieferung, sondern nach der Übereinstimmung mit seinem System. Dieses wird bestimmt durch die Creuzers und aller Romantiker Denken beherrschende Sehnsucht nach einer 'obersten Identität'. Getrieben von diesem Drang, mußte er folgerichtig zu einem alle Gegensätze verwischenden, allen Religionen zugrunde liegenden Pantheismus gelangen; und nachdem er es einmal über sich gewonnen hatte, die doch schmerzhaft empfundenen Gegensätze, die sein und anderer Romantiker Denken bewegten, vor allem den Gegensatz zwischen dem Christentum, zu dem er sich bekannte, und dem Pantheismus, zu dem er im Herzen wohl neigte, zu übersehen, war sein Blick auch für die übrigen geschichtlichen Gegensätze abgestumpft. Er hatte schattenhafte Begriffe von den Dingen und konnte deshalb nur in einer unbestimmten Sprache

1) Vgl. z. B. das Urteil Jul. Schmidts Gesch. d. deutsch. Liter. II[3] 1856 S. 90f.

reden. Aber die Weite seines Horizontes, der gleichzeitig die orientalischen Literaturen, soweit sie bekannt waren, und die Kulte und Mythen, die Kunstdenkmäler und die Philosophie der Griechen umfaßte, ermöglichte ihm die Aufstellung neuer Probleme. So haben auch die besten seiner Zeitgenossen über ihn geurteilt. Wilhelm von Humboldt, der, selbst auf hoher Warte stehend, ganz unbeeinflußt durch eigene Theorien, dabei vollkommen vertraut mit dem Stoff, in diesen Dingen zu einem Urteil befähigt war wie kein anderer, ist zwar gegen Creuzers Fehler keineswegs blind, rühmt aber seine hohe Gelehrsamkeit, sein tiefes Gefühl und erkennt in ihm 'deutliche Funken wahren Genies' (Brief an Welcker S. 80 vom 15. 2. 1822; vgl. S. 101 vom 18. 3. 1823). — Dem entsprach die tiefe Wirkung, die von Creuzer ausging. Eine ganze Literatur knüpfte an die Symbolik an. Creuzers Freund und sein Genosse bei der Ausgabe des Plotinos und mehrerer Ciceronianischer Schriften, der auch durch mythologische Anmerkungen zu 6 Büchern von Nonnos' Dionysiaka bekannte Rektor des Ulmer Gymnasiums Georg Heinrich Moser (geb. zu Ulm 14. 1. 1780, gest. 27. 12. 1858), hat von der zweiten Auflage der Symbolik einen Auszug in einem Bande (Leipzig und Darmstadt 1822) veranstaltet. Als Fortsetzung von Creuzers Symbolik dachte Franz Josef Mone (geb. zu Mingolsheim bei Bruchsal 12. 5. 1796, gest. in Karlsruhe 12. 3. 1871) seine nordische Mythologie, die einzige nennenswerte Behandlung dieses Stoffes vor J. Grimms deutscher Mythologie; freilich unterscheidet sich Mone sowohl durch die klarere Sprache wie durch seine Methode, welche sich der induktiven nähert, von seinem Vorgänger. Von allen Fortsetzern und Bearbeitern der Symbolik, die hier nicht alle aufgezählt werden können, ist der bedeutendste Joseph Daniel Guigniaut (geb. in Paray le Monial 15. 5. 1794, gest. in Paris 12. 3. 1876). Creuzer selbst (Symb. I³ S. XVI) bezeichnete die Übersetzung Guigniauts nach Erscheinen der ersten Bände als meisterhaft; es erscheint aber zweifelhaft, ob er dies Urteil auch später aufrechterhalten hätte. Denn allmählich entfernte sich Guigniaut immer weiter von seinem Vorbild und schloß sich an andere Forscher an; hatte er schon in den ersten Bänden die ägyptischen Lehren nach Prichard und die eranischen nach Rhode dargestellt, so berücksichtigte er später eingehend auch O. Müller, Lobeck und viele andere Forscher, so daß sein Werk schließlich ein Repertorium für die gesamte deutsche mythologische Forschung aus der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts wurde.

Symbolik und Mythologie der alten Völker von Dr. Friedrich Creuzer . . . fortgesetzt von Dr. Franz Joseph Mone. V. u. VI. Teil: Gesch. des nordischen Heidentums. Leipz.-Darmst. 1822/23 (Gesch. des Heidentums im nördlichen Europa. I. Die Religionen der finnischen, slavischen und skandinavischen Völker. II. Die Religionen der südlichen teutschen und der celtischen Völker). — Guigniauts 'Übersetzung' führt den Titel: *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques. Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. Frédéric Creuzer, refondu en partie, complété et développé.* (10 Bde., Paris 1825—1851; die letzten Teile sind mir nicht zugänglich.) — Andere mythologische Schriften Guigniauts: *Dissertations sur la Vénus de Paphos et sur le dieu Sérapis, son origine et son histoire* (im Tacitus von Burnouf); *La théogonie d'Hésiode, Dissertation de philosophie ancienne*; *De Ἑρμοῦ seu Mercurii mythologia* (These 1835).

62. Die nächsten Nachfolger Creuzers. Johannes Josef von Görres (geb. 25. 1. 1776 in Coblenz, gest. 29. 1. 1848 in München) berührt sich in den Grundansichten wie auch in der Art der Beweisführung mit seinem Freunde Creuzer, neben



dem er in den für die mythologischen Arbeiten beider wichtigen Jahren 1806—1808 in Heidelberg als Lehrer wirkte. Aber noch weniger als bei diesem wird bei ihm der Hang zu Vergleichungen, zur Ableugnung vorhandener Unterschiede durch gründliches Wissen in Schranken gehalten. Nur durch eine allerdings oberflächliche Kenntnis der eranischen Literatur überragt er Creuzer, der ihm (meist zu seinem Schaden) auf diesem Gebiet manches entlehnt hat; viel wertloser sind die sonstigen Quellen seines mythologischen Hauptwerkes 'Mythengeschichte der asiatischen Welt' (Heidelberg 1810), das in einer glitzernden, aber klare Einsicht in den Sinn des Gesagten verhindernden Sprache geschrieben, mehr von publizistischer als von wissenschaftlicher Begabung zeugt. In dem Sprühfeuer der Phrase schmelzen alle Religionen zu einer einzigen zusammen: wie nur eine Gottheit im Weltall wirkt, so gibt es nur eine Religion, einen Dienst und eine Weltanschauung, die freilich in ewiger Entwickelung begriffen ist. So mannigfach die Religion bei den einzelnen Völkern ausgebildet ist, glaubt Görres sie doch von wenigen gemeinsamen Ideen herleiten zu können. Diese werden auf eine sich durch die Geschichte hinziehende Selbstoffenbarung Gottes wie einst von Klemens aus Alexandreia zurückgeführt: Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus und die übrigen Religionsstifter sollen Propheten nach dem Plane Gottes sein. Darum sprechen nach Görres alle Propheten eine Sprache, nur verschiedene Dialekte, wie zwar jeder Ort seine eigenen Blumenkinder hat, aber doch derselbe Keim der Fruchtbarkeit über die ganze Erde verstreut ist (Mythengesch. 649). Das gemeinsame Merkmal aller Religion ist die Lehre von der göttlichen Natur der Seele und ihrer Unsterblichkeit, die Görres in allen religiösen Mythen findet (ebd. 644.). Scheint Görres hier eine gemeinsame gleiche religiöse Veranlagung im Auge zu haben, so nimmt er doch auch eine allgemeine Mythenwanderung an, die er auf einer phantastischen Karte graphisch darstellt. Dabei werden die Mythen von den orientalischen Zuwanderungen in Griechenland als historisch gefaßt und zu weittragenden Kombinationen benutzt. Daß ihm aus dieser doppelten Annahme mindestens die Pflicht erwachse, die psychologisch begründeten Übereinstimmungen von den historisch begründeten zu unterscheiden, hat Görres so wenig erkannt als Creuzer. Mit der etwas stärkeren Betonung der allgemein menschlichen Veranlagung hängt es zusammen, daß Görres das priesterliche Element und Wesen der ältesten Religion etwas weniger und dementsprechend das ästhetische Moment etwas stärker als Creuzer betont. Ihm wie Herder sind Religion und Poesie im Grunde nicht verschieden. Der Urmensch, den er sich in Zentralasien noch nicht losgelöst von der Natur, d. h. dem Strome des als Naturleben sich äußernden göttlichen Lebens, denkt, soll einen poetischen Naturkult gehabt haben, der sich anfangs auf die Verehrung irdischer Objekte wie Quellen und Ströme, Berge und Grotten, Vulkane und Feuer beschränkt und erst später auf die Himmelserscheinungen ausgedehnt habe und in dem er zwar auch eine Art Pantheismus sieht, aber doch nur in dem etwas abgeschwächten Sinn, daß man den dunkel geahnten Gott in der Natur anbetete. Erst später soll durch Priester, — die allerdings auch ihm Begründer der Kultur sind — diese älteste Religion verfeinert sein. So vermied Görres damals die Sandbank der uralten Hierarchie, auf welche schließlich Creuzer geworfen worden war, und trieb weiter in dem Strome, der von Herder ausgegangen war; dadurch hat er Männer getäuscht, die weit besser waren als er. Wilhelm Grimm rechnet seine Entdeckungen zu den größten seiner



Zeit[1]); und selbst, als die wissenschaftliche Wertlosigkeit des Buches längst erkannt war, haben sich wirkliche Forscher unbewußt durch seine Ideen leiten lassen, und er hat lange, auch auf dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft, nachgewirkt, wenngleich natürlich nicht in demselben Maße wie Creuzer, dessen Symbolik so sehr den am Anfang des Jahrhunderts vorherrschenden romantischen Neigungen entsprach, daß ihre offenbaren Mängel zunächst nicht zu ihrer Verwerfung, sondern nur zu Versuchen führten, sie von ihnen zu reinigen. Eine solche Reinigung unternahm zuerst der als Präsident der Petersburger Akademie der Wissenschaften und als Minister um das russische Unterrichtswesen hochverdiente Graf Sergei Semenowitsch Uwarow (geb. 25. 8. 1785 in Moskau, gest. 17. 9. 1855). Er war einer der letzten Schüler Heynes gewesen und bewahrte diesem treue Dankbarkeit: seine erste mythologische Schrift widmet er der Göttinger Universität und rühmt es als eine Auszeichnung, daß der Lehrer ihm kurz vor dem Tode zugestimmt habe. Mit Heynes Ansichten berührt er sich freilich nur in einigen negativen Urteilen. Vor allem fordert er strengere Quellenuntersuchungen, als sie die beiden damaligen Hauptvertreter der symbolischen Mythendeutung, Dupuis und Creuzer, für nötig gefunden hatten. So äußerlich und irreführend die von ihm empfohlene chronologische Sonderung der Quellen ist, so war selbst diese ein Fortschritt. Prinzipiell unterscheidet er sich in der Frage der Quellenbewertung nicht von dem schärfsten Kritiker Creuzers, Lobeck, der freilich über eine weit umfassendere Kenntnis der Quellen verfügte. Uwarow verwirft deshalb auch die allegorische Mythendeutung, wie sie Creuzer, G. Hermann und auch Heyne von den Stoikern und anderen antiken Allegoristen übernommen hatten, mit der richtigen Begründung, daß diese in der Literatur als etwas Sekundäres auftrete. Bemerkenswert für den jugendlichen Forscher ist, daß er es für unmöglich hält, ein einziges Prinzip für die Erklärung aller zu so verschiedenen Zeiten, an so verschiedenen Orten und unter so abweichenden Bedingungen entstandenen Mythen anzuwenden (Ét. 283). Die Bemerkung richtet sich zunächst gegen Dupuis' astronomische Deutungen, sie gilt aber natürlich ebenso für Creuzers Auffassung des religiösen Mythos als einer Erklärung von Symbolen. Endlich protestiert Uwarow gegen die Neigung der meisten Symboliker, die griechischen Mythen aus dem Morgenland herzuleiten (ebd. 290). Daß der griechische Polytheismus aus dem Orient geflossen sei, steht zwar auch ihm fest, nur bestreitet er, 'daß die Griechen gar nichts anderes als geistlose Nachahmer in diesem Fach gewesen seien' (ebd. 239; vgl. 290). Er verkennt auch nicht die Kluft, die zwischen Homer und den orientalischen Vorlagen klafft (ebd. 261; 265) und die seiner Ansicht nach nur durch ältere symbolische Dichtungen des Olen, Linos, Thamyris, Orpheus ausgefüllt werden kann (ebd. 258). Hier ist der Punkt, wo Uwarow ganz in Creuzers Bahnen zurücklenkt. Obwohl Homer selbst nirgends sich ausdrücklich als mit Mysterienlehren vertraut zeigt, sollen ihm doch, von ihm nicht immer richtig verstanden, symbolische Dichtungen vorhergegangen sein, weil die Epen als bloßes Spiel der Phantasie ebenso unbegreiflich sein würden wie die Möglichkeit ihrer späteren philosophischen Ausdeutung, falls sie nicht von vornherein tiefsinnige Gedanken enthielten (257 f.). Diese vorhomerische religiös-philosophische Dichtung soll mit den Mysterien, an die sie sich anschloß, hauptsächlich über Ägypten

1) Scherer, Jak. Grimm² 131.

(86f.; 91) und Phönizien, teils aber auch über Thrakien (258) nach Griechenland gekommen sein. In den Mysterien, deren Ausbildung Uwarow freilich entsprechend dem Prinzip seiner Quellenbewertung als nachhomerisch bezeichnen muß, deren Keim er aber doch weit höher hinaufrückt (268f.), soll nun ein Rest der Uroffenbarung enthalten sein (266). In den großen Mysterien, in denen die esoterische Lehre vorgetragen wurde (98f.), erhielt der Gläubige, wie Uwarow meint, über das Verhältnis des Menschen zu Gott, über die Unsterblichkeit der Seele und über ihre Rückkehr Aufklärung nach heiligen Schriften, wertvollen Überbleibseln aus dem Schiffbruch der Menschheit (100f.). — Richtete sich Uwarows Umformung der Creuzerschen Ideen hauptsächlich nach der quellenkritischen Seite, so hat der Hildburghausener Gymnasialdirektor Friedrich Karl Ludwig Sickler, der als angehender Mann seit 1806 bei Wilhelm von Humboldt Hauslehrer gewesen und gleich diesem von tiefer Bewunderung für die Symbolik erfüllt war, den Begriff des Symboles selbst zu berichtigen gesucht. Ihm ist dieses nicht mehr die gefärbte, aber darum nur um so schönere Brechung des reinen Strahles der Wahrheit: insofern steht er nicht unter dem Banne der Romantiker. Mit diesen hat er zwar eine ungezügelte Phantasie gemeinsam, aber er richtet sie nicht wie sie auf das Überschwengliche, sondern auf kunstvoll berechnete Kombinationen. Das zeigt sich auch bei seiner Erklärung des (religiösen) Symbols. Dieses vertritt seiner Ansicht nach eine Idee immer aus einem doppelten Grunde, einem sprachlichen und einem sachlichen (Hierogl. 32 u. ö.). Letzteres ist bei ihm irgendein Verhältnis des bezeichnenden körperlichen Gegenstandes zu der zu bezeichnenden Idee, z. B. soll die Schlange Symbol des Asklepios, in dem Sickler den Heilgeist der warmen Quellen zu erkennen glaubt, deshalb sein, weil sie besonders die Quellen und die Wärme liebt (Hierogl. 20ff.). Viel mehr aber beschäftigt ihn die sprachliche Begründung des Symbols. Er findet sie in Paronomasie, d. h. in dem Ersatz eines nicht körperlichen Begriffs durch einen ähnlich benannten körperlichen, also in einem Prozeß, der tatsächlich in den Hieroglyphen oft, bisweilen auch in der religiösen Symbolik vorkommt. So soll z. B. der Adler Symbol der königlichen Macht nicht nur durch seine realen Eigenschaften, sondern auch dadurch geworden sein, daß נֶשֶׁר 'Adler' an נֵזֶר 'Abzeichen der Macht' anklingt (Amalthea S. XVIII). Natürlich mußte der Versuch, alle Symbole zugleich als sachlich und sprachlich begründet erscheinen zu lassen, scheitern trotz einer Fähigkeit zu kombinieren, von der man nicht weiß, ob ihre Größe mehr zu bewundern oder ihre verkehrte Anwendung mehr zu tadeln ist.

Über Görres vgl. besonders Joseph Galland, Joseph von Görres. Aus Anlaß seiner hundertjährigen Geburtsfeier in seinem Leben und Wirken dem deutschen Volk geschildert. Freiburg i. B. 1876 (üb. d. 'Mythengesch.' bes. 137; vgl. 303). Das parteiische und unwissenschaftliche Buch hat Wert durch die Zusammenstellung der Görresliteratur (663—679). Sepp, Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848, Nördlingen 1877 (bes. S. 234ff), ist ebenfalls panegyrisch geschrieben. Die Grundideen von Görres entwickelt mit schonender Beiseitelassung des offenbar Verkehrten Guigniaut, *Relig. de l'antiqu.* I II S. 523ff.; eine einseitige schonungslose Kritik gibt Voß, Antisymbol. II 252, ein wissenschaftlich abgewogenes Urteil Scherer, Jak. Grimm[2] 124; vgl. S. 80. — Uwarows mythologische Untersuchungen stehen in den *Études de philosophie et de critique*, Paris 1843. Es kommen besonders in Betracht: *Essai sur les mystères d'Éleusis* 1812; 2. Aufl., besorgt von S(ilvestre) de S(acy), Paris 1816; (*Ét.* S. 67—161); *Examen critique de la fable d'Hercule commentée par Dupuis* 1818; (*Ét.* S. 273ff.); Über das vorhomerische Zeitalter, ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod von G. Hermann u. F. Creuzer; (*Ét.* S. 251ff.)

— Die wichtigsten von Sicklers mythologischen Schriften sind: Kadmus oder Forschungen in den Dialekten des semitischen Sprachstammes, zur Entwickelung des Elementes der ältesten Sprache u. Myth. der Hellenen (Erste Abteilung: Erklärung d. Theogonie d. Hesiodus, Hildburghausen 1818. 4°); Thot oder die Hieroglyphen der Äthiopen und Ägypter zur Ankündigung einer größeren Schrift unter demselben Titel ... (ebd. 1819. 4°); die Hieroglyphen in dem Mythus über Aesculapius, nebst zwei Abhandlungen über Daedalus und die Plastik unter den Chananäern, (Mein. 1819. 4°); Homers Hymnus an Demeter, griech. mit metr. Übersetz. u. ausführlich. Wort- und Sach-Erklär., durch Auflös. der ältest. Mysterien- und Tempelsprache in Hellas ermittelt, nebst einem Brief an Hrn. Geh. Hofr. Creuzer in Heidelberg, anstatt der Vorrede. (Hildburgh. 1820. 4°); Auflösung der Hieroglyph. oder der sogen. Sternbilder in dem Thierkreis von Tentyra. (Progr. Hildburgh. 1820. 4°); *De Amaltheae etymo et de cornutis deorum imaginibus Iovisque Cretensis natalibus.* (Progr. ebd. 1821. 4°).

63. Die Anfänge der symbolischen Kunstmythologie. In keinem Kreis fanden die Ideen der Symboliker willigere Aufnahme als bei den nordischen Jüngern der Kunstmythologie, die damals, wie die Kunstbetrachtung in ihren Anfängen gewöhnlich, sich hauptsächlich für den dargestellten Stoff interessierte. Kein Wunder, daß sich in der ersten Zeit, die auf Winckelmanns Anregungen folgte, die Kunstmythologie entwickelte. Viele philologische Universitätslehrer zogen sie in den Kreis ihrer Betrachtung, besonders Heyne (§ 53), und als 'artistische Mythologie' hatte sie ihren Platz auch in F. A. Wolfs Plan der Altertumskunde (Mus. für Altersk. I 1807 60). Berufsmäßig war sie in Deutschland schon durch Johann Gottfried Gurlitt (geb. 13. 3. 1754 in Halle, gest. 14. 6. 1827 als Direktor des Johanneums in Hamburg) getrieben worden. Als der eigentliche Begründer der deutschen Kunstmythologie ist aber erst Karl August Böttiger (geb. zu Reichenbach im Vogtland 8. 6. 1762, seit 1814 Oberinspektor der Kgl. Museen der Antiken zu Dresden, gest. ebd. 17. 11. 1835) zu bezeichnen. In der 'Amalthea', der ersten nennenswerten derartigen periodischen Zeitschrift Deutschlands, die sich freilich auf die Dauer nicht halten konnte, schuf er ein Zentrum für seine Wissenschaft, für das er einen Stab erlesener Mitarbeiter zu gewinnen wußte. Unter ihnen ragen hervor Aloys Hirt (geb. 27. 6. 1759 zu Behla in der Landschaft Baar in Baden, gest. 29. 6. 1836 als Professor an der Universität Berlin) und Jakob Andreas Konrad Levezow (geb. in Stettin 3. 2. 1770, gest. in Berlin 13. 10. 1835), ein Mann von weitem Blick und scharfem Urteil, der z. B. als einer der ersten die Ausdehnung der Untersuchung über die Darstellung der einzelnen Mythenkreise auf ganze Denkmälerklassen forderte, da nur so Fehler der Auslegung vermieden werden könnten (Raub des Pallad. S. 14). Der Orientalist Hammer (§ 64) steuerte ebenfalls bei, allerdings nicht Arbeiten aus kunstmythologischem Gebiet; denn der Rahmen der Zeitschrift war ziemlich weit gezogen und schloß namentlich Untersuchungen über literarische Mythen keineswegs aus. Der fleißigste Mitarbeiter aber war Böttiger selbst, wie er denn überhaupt zu den fruchtbarsten mythologischen Schriftstellern aus dem Anfang des XIX. Jahrhunderts gehört. Einen eigenen Standpunkt innerhalb der aufgeregten Flut mythologischer Untersuchungen nehmen seine Arbeiten nicht ein; zu dem Mangel an Schärfe des Unterscheidungsvermögens kommt bei ihm noch die Rücksicht auf das Gedeihen seiner Zeitschrift. Ängstlich vermeidet er, es mit irgendeiner Richtung zu verderben; mit sächsischer Höflichkeit verbeugt er sich in demselben Augenblick gegen Creuzer, Voß und O. Müller. Mit jedem der drei Forscher stimmt er in der Tat in Einzelheiten überein. Er überschätzt



mit Creuzer den Wert der Kunstsymbolik, unterscheidet sich aber darin völlig von ihm, daß ihm der Sinn für das Mystische eigentlich ganz abgeht. Die Götter sind ihm im Grunde nur ein menschlicher Zusatz zu ihren Attributen, z. B. Ares zum Speer, Hermes zum Kerykeion, Poseidon zum Dreizack (Amalth. II 310); die Attribute selbst aber werden als Fetische gefaßt und erklärt. Mit Creuzer überschätzt Böttiger ferner auch die Bedeutung der griechischen Mysterien, in denen er ebenfalls die wichtigsten Reste der orientalischen Religionen findet; demgemäß steht er auch in der Annahme weitgehender Einwirkungen des Orients auf die griechischen Gottesdienste, die er sich aber durch die Phoiniker vermittelt denkt, gegen die Antisymboliker und gegen O. Müller, gegen den er sich in diesem Punkte gelegentlich wohl eine sanfte Polemik — freilich meist ohne Nennung des Namens — erlaubt. Darin, daß er mit unzulässiger Verallgemeinerung dem Orient Priesterreligionen zuschreibt, dem späteren Griechentum aber nicht, stimmt er zugleich mit Creuzer und dessen Gegnern überein, aber daß er die griechische Religion eine Volksreligion nennt, stammt von O. Müller, und ganz vereinigt er sich mit diesem und den Rationalisten darin, daß er den hellenischen Glauben über den orientalischen stellt. Schon diese Andeutungen lassen erraten, daß Böttiger im Grunde seines Herzens mit keiner der neueren Anschauungen übereinstimmen konnte, und zwar auch da nicht, wo er einzelne Gedanken von ihnen übernahm. Er war auf dem Standpunkt des Aufklärungsjahrhunderts stehen geblieben: Heyne nennt er seinen Vater, aber er denkt dabei nicht an die von Herder ausgegangenen neuen Gedanken, die der Göttinger Philologe in die Wissenschaft einführte, sondern an die alten, die er noch nicht ganz überwunden hatte. Fréret, den er häufig preist und den er den Stifter aller gesunden Mythenforschung nennt (Ideen I 194), und de Brosses, dessen Theorie vom Fetischismus offenbar auf ihn eingewirkt hat, sind die Sterne, denen er vornehmlich folgt. Nicht mit Unrecht besorgten seine Anhänger, daß man in ihm einen verbissenen Euhemeristen sähe; er selbst hat sich für Griechenland zu der nach Euhemeros genannten Lehre bekannt, die er seltsamerweise mit dem fetischistischen Charakter der griechischen Religion begründet. Da er nämlich seine Einteilung des Heidentums in absteigenden (orientalischen) Sabäismus und aufsteigenden (griechischen) Fetischismus (Id. I S. XXXI) mit der Schellingschen Sonderung in idealistische und realistische Religionen (Id. I 169), die damit in Wahrheit sich nicht deckt, und mit der wiederum andersartigen Unterscheidung des symbolischen oder allegorischen und des kyriologischen Ausdrucks kombiniert, so kommt er dazu, den 'Allegorismus' den Orientalen zu-, den Griechen aber abzusprechen. Der griechische Fetischismus mußte seiner Ansicht nach zur Apotheose führen; einen Beweis dafür findet er in dem anthropomorphen Charakter der griechischen Götter. Zeus ist ihm ein Fürst oder Scheich, der göttlich verehrt wurde, weil er mit Erz gepanzert einem Volke gegenübertrat, das sich nur mit Keulen verteidigen konnte (Id. II 8 ff.). Mit der *ἱερὰ ἀναγραφή*, wie sie wenigstens später verstanden wurde, teilt Böttiger auch den Rationalismus: z. B. sollen die Kyklopen und Arimaspen sich ein Auge auf die Stirn tätowiert haben (Kl. Schr. I 166 ff.). Man täte solchen Äußerungen zu viel Ehre an, wollte man hinter ihnen eine wissenschaftliche Überzeugung suchen, aber auch als halb gedankenlose Konzessionen an den Zeitgeschmack sind sie von Interesse für die Charakteristik Böttigers. Freilich dürfen dessen Verdienste auf dem engeren Gebiet der Kunstmythologie darum nicht vergessen werden. Namentlich in einem

Punkte hat er einer weit späteren Zeit vorgearbeitet. Indem er gewisse Attribute, wie Eiche und Adler (Id. II 22ff.), in allen ihren Funktionen verfolgte, hat er Anregungen zu der Pflanzen- und Tiermythologie und zugleich Beispiele zu ihrer Behandlung gegeben, die als Stoffsammlung für ihre Zeit anerkennenswert waren. Aber auch auf dem Gebiete der literarischen Mythologie ist er durch seine gründliche Bekanntschaft mit den antiken Sitten im einzelnen zu Kombinationen geführt worden, die später wichtig werden sollten; er scheint z. B. der erste gewesen zu sein, der einen Zusammenhang des Mythos von der doppelten Geburt des Dionysos mit alten Adoptionsriten vermutete (Id. II 79). — Etwas später als in Deutschland erwachte die moderne kunstmythologische Forschung in Frankreich. Auch hier hat sie es damals hauptsächlich auf die Erfassung der Symbole abgesehen; aber die eigentümlichen Gedanken der Symboliker treten hier zunächst noch weniger deutlich hervor als bei den deutschen Begründern der Wissenschaft. Pierre Nicolas Rolle (geb. zu Châtillon sur Seine 17. 7. 1770, gest. in Burgund 14. 8. 1855), der später eine Histoire des religions de la Grèce begann, löste eine Preisaufgabe der Akademie über Bakchoskult und -symbolik. Mit Böttiger teilte einige Grundgedanken der französische Kunsthistoriker F. B. Éméric-David (geb. in Aix 25. 8. 1755, gest. 2. 4. 1839), der hochbetagt im 'Jupiter' seine mythologischen Prinzipien theoretisch und zugleich an diesem Beispiel und dem des Hephaistos ihre praktische Anwendung darlegte. Auch er überschätzt die Bedeutung der Kunstattribute, aus denen er Fundamentalsätze auch für die Religion herleitet, und steht hierin den Symbolikern nahe, ohne deren mystische Neigungen zu teilen. Mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach stimmt David mit Böttiger in der Unterscheidung realer und symbolischer Götter überein (S. CLXIXff.); denn unter jenen versteht er die Naturerscheinungen, den Himmel, die Gestirne, die Elemente selbst, unter diesen die Götter, die er durch natursymbolische Deutung auf jene zurückführt. So werden Hera und Aiolos auf die Luft (S. CLXXV; CLXXXVIII), Artemis, Hekate und Diana auf den Mond (S. CXCVII) bezogen. Neue Ideen hat er damit in die Wissenschaft nicht eingeführt, und ganz irrt von der Wahrheit seine Ansicht ab, daß den Kern des griechischen Götterglaubens sieben Dogmen bildeten (S. CCXXIff.), darunter die Anerkennung eines höchsten Wesens, das die Welt geschaffen habe und aus der die Weltseele, eine Mischung von Geist und Materie, emaniert sei, die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen und der Glaube an die Seelenwanderung.

J. Gurlitts archäologische Schriften gesammelt und mit Anmerkungen begleitet herausgeg. von Cornelius Müller, Altona 1831; darin z. B. (343) das Fragment einer archäologischen Arbeit über Herkules. Vgl. auch Gurlitts Allgemeine Einleitung in das Studium der schönen Künste, I. (und einzige) Abteil., Magdeburg 1799, wo S. 45ff. die archäologische Literatur behandelt wird. In der Zeitschrift 'Amalthea oder Museum der Kunstmythologie und bildl. Altertk.' (Im Verein mit mehreren Freunden des Alterthums herausgegeben von C. A. Böttiger, Leipz. I 1820; II 1822; III 1825) schrieb Hirt u. a. über 'Medea und die Peliaden' (I 161ff.), Levezow, der vorher 'Über den Raub des Palladions auf geschnittenen Steinen' (Braunschweig 1801. 4°) gehandelt hatte, über Amor und Ganymedes, die Knöchelspielerinnen in Charlottenburg (I 175ff.), Hammer über den Ursprung der griechischen Mythen ..... aus dem Orient (II 115ff.). Über den Herausgeber vgl. Karl August Böttiger, Eine biographische Skizze von dessen Sohne Dr. K. W. Böttiger Leipz. 1837. — Böttigers Hauptwerk sind die aus Vorlesungen 1808ff. entstandenen Ideen zur Kunst-Mythologie. Erster Cursus. Stammbaum der Religionen des Alter-



thums. Einleitung zur vorhomerischen Mythologie der Griechen, Dresden u. Leipzig 1826; Zweiter Band, zweiter, dritter und vierter Cursus, Jupiter, Juno und Neptunus, Amor und Psyche. Aus C. A. Böttigers hinterlassenen Papieren herausgeg. von Julius Sillig, ebd. 1836. Der zweite Band enthält zahlreiche Exkurse, die man hier kaum suchen würde, z. B. über die Entstehung der Ganymedessage 35 ff.; Hebes Hochzeit 69 ff.; den Menschenbildner Prometheus 365 ff.; die Symbolik des Schlafs bei Griechen und Röm. 533 ff. Über den ersten Teil vgl. Creuzer, Heidelb. Jahrb. 1827 S. 529 ff. Für die 'Amalthea' verfaßte Böttiger außer dem einleitenden Aufsatze 'Amalthea oder der kretensiche Zeus als Säugling' (I 1 ff.), der den Namen der Zeitschrift begründet, und seinen Exkursen über das Namensfest (55 ff.), den Waffentanz (58 ff.), die kretensischen Bienen (62 ff.) und das Horn der Amalthea (65) u. a. Artikel über die Hermaphroditenfabel und -bildung (I 352 ff.), die Amymonefabel und den Mythos von Poseidon (II 282 ff.), den Dreizack (II 302 ff.). Von den sonstigen Abhandlungen Böttigers sind die wertvollsten wieder abgedruckt in C. A. Böttigers Kleinen Schriften archäol. und antiquar. Inhalts, gesammelt und herausgeg. von Julius Sillig (3 Bde., Leipzig. 1837, ²1850; ein Verzeichnis der übrigen ebd. I² S. XIII—LXVIII). Abt. I ('Zur Mythol. der Griechen u. Römer' I S. 1 ff.) enthält folgende Aufsätze: Pallas Musica u. Apollo d. Drachentöter (1796); Ilithyia oder die Hexe, ein archäologisches Fragment nach Lessing (zuerst Weimar 1799 erschienen: Ausführung eines Gedankens in Lessings Kollektaneen, daß eine mit übergeschlagenen Beinen sitzende Frau Eileithyia sei), 61 ff.; Die heilbringenden Götter (1803) 93 ff.; Aesculapiusdienst auf der Tiberinsel, 112 ff. mit Exkurs über d. ägypt. Schlangenverehrung, 133 ff.; Älteste Spuren der Wolfswut in der griechischen Mythologie, 135 ff.; Eros u. Anteros (1803), 159 ff.; Cyclopen u. Arimaspen (1792), 164 ff.; Die Jungfernprobe in der Drachenhöhle zu Lanuvium (1795), 178.; Ü. die Keledonen (1800), 183 ff. — Die kunstmythologischen Aufsätze Böttigers sind Kl. Schr. II 161 ff. gesammelt. Auch in anderen Schriften Böttigers finden sich zahlreiche mythologische Exkurse, z. B. in der 'Furienmaske' (Kl. Schr. I 251 ff.), vor allen Dingen natürlich in dem Werk über die Nolaner Vase der Herzogin Amalie 'Über den Raub der Kassandra auf einem alten Gefäß von gebrannter Erde', Weimar 1794, 4, dessen kunstgeschichtlicher Teil von H. Meyer, dessen kunstmythologische Erklärung von Böttiger herrührt. — Für Éméric David vgl. den Nekrolog von Walckenaer, *Mém. AIBL* XVI 1 1850 S. 163 (über die Mythologie 175 f.). Hauptschriften von É.-D.: *Jupiter. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les monuments qui le représentent. Ouvrage précédé d'un essai sur l'esprit de la religion grecque.* 2 Bde., Paris 1833; *Vulcain* und *Neptune* (beide mit dem Zusatz *Rech. sur ce dieu, sur son culte et sur les principaux monuments qui le représentent*), Paris 1838/9.

64. Weitere Ausbildung der romantischen Kunstsymbolik. — Die Hyperboreer. Ein Hauptsatz der Symboliker war es, daß die Religionen des Orients mit der griechischen im wesentlichen gleichen Ursprungs seien; es war daher, solange Creuzers Einfluß überwog, begreiflich, daß die Orientalisten, die damals großenteils die Kultur des alten Morgenlandes mehr aus den soeben nach Europa gebrachten Kunstwerken als aus literarischen Texten kannten, sich bei der Vergleichung orientalischer und griechischer Religionsvorstellungen mehr oder weniger an den Heidelberger Mythologen anschlossen. So führte der berühmte Arzt, Naturforscher und Anthropologe James Cowles Prichard (geb. zu Roß in Herefordshire 11. 2. 1786, gest. zu London 22. oder 23.12.1848), der z. B. zuerst die Stellung des Keltischen innerhalb der indogermanischen Sprachen richtig bestimmte, die ganze orphische und pythagoreische Theologie, also z. B. auch die für den Mythos wichtige Lehre von der abwechselnden Welterneuerung und Weltzerstörung, auf Ägypten zurück, das seinerseits wieder mit Indien in engerem, auf gemeinschaftlichen Ursprung gegründetem Verhältnis gestanden haben soll. — Bedeutsam für die Studien, die sich auf den Zusammenhang zwischen den griechischen und orientalischen Ideen bezogen, wurde ein Preisausschreiben über den Ursprung und die Natur des Kultus und der Mysterien des Mi-

thras, das die Französische Akademie der Inschriften für das Jahr 1825 ergehen ließ. Den ersten Preis erhielt Jean Baptiste Felix Lajard (geb. in Lyon 30. 3. 1783, gest. in Tours 17. 9. 1858). Durch lange Reisen in Kleinasien und Persien, auf denen er auch manche wirkliche oder vermeintliche Überreste alter Riten im heutigen Volksglauben kennen gelernt hatte, durch eine umfangreiche Sammlung von antiken Denkmälern und Abbildungen von Denkmälern, durch lange — freilich, wie wir jetzt sagen müssen, dilettantische — Beschäftigung mit dem Avesta, endlich durch eine natürliche Beanlagung, die aber in Wahrheit nicht viel mehr als ein ungewöhnlich starkes Liebhaberinteresse war, glaubte sich Lajard für die Beantwortung der Frage besonders befähigt. Er machte aus der Erforschung und Erklärung der Mithrasdenkmäler seine Lebensaufgabe, der fortan alle seine übrigen wissenschaftlichen Arbeiten untergeordnet wurden. Das Mithraswerk sollte die Untersuchung bis zu einem gewissen Grade abschließen; eben deshalb verzögerte sich sein Erscheinen, weil die Erschließung neuer Funde, die großenteils Lajard selbst veröffentlichte, zur Berichtigung der aufgestellten Hypothesen nötigte; erst über zwei Jahrzehnte nach seiner Entstehung wurden von den 22 Lieferungen Tafeln, auf die es inzwischen angewachsen war, wenigstens 13 mit kurzen Erklärungen veröffentlicht, die bis zum großen Werke Cumonts die vollständigste Sammlung der Mithrasdenkmäler enthielt; was dann, wieder nach zwei Dezennien, aus Lajards Nachlaß über die Mithrasdenkmäler gedruckt worden ist, enthält wie Lajards umfangreiche Werke über den Zypressenkult und über die morgen- und abendländische Venus wüste Vermutungen, die z. T. mit dem Thema nur in losem Zusammenhang stehen. — Den zweiten Preis der Akademie der Inschriften erhielt 1825 Josef Hammer (v. Hammer Purgstall; geb. 9. 6. 1774 zu Graz, gest. 23. 11. 1856 zu Wien). Sowohl in dieser wie in mehreren späteren Arbeiten, z. B. in einem Aufsatz über den Ursprung der Mythen vom Götterberg, geht Hammer von Creuzerschen Voraussetzungen aus; über den Kreis der indogermanischen Völker hinaus, den er anfangs noch nicht kannte, vergleicht er Mythen oft auf die Ähnlichkeit ganz äußerlicher Züge hin, hinter denen er freilich tiefe symbolische Weisheit vermutet. — Deutlicher als bei den bisher besprochenen Kunstmythologen ist Creuzers Einfluß bei dem Kreise etwas jüngerer Archäologen, der sich zuerst unter dem Namen der Hyperboreer und später großenteils in der Mitgliedschaft des Preußischen archäologischen Instituts zusammenfand. Ihr Haupt war Friedrich Wilhelm Eduard Gerhard (geb. 29. 11. 1795 in Posen, gest. 12. 5. 1867 in Berlin). Hervorgegangen aus der Schule Boeckhs und Wolffs, war er vornehmlich durch das Beispiel Creuzers, mit dem ihn auch später gegenseitige aufrichtige Bewunderung verband, auf die bildende Kunst als religionsgeschichtliche Quelle geführt worden. Er ist also, was sich selbst in seinen reifsten Schriften nicht ganz verleugnet, in der Kunstgeschichte Autodidakt; die antiken Kunstwerke hat er eigentlich nie rein als solche, sondern immer vorzüglich als Zeugnisse für die Kultur-, und namentlich für die Religionsgeschichte geschätzt. So kam er auf den Gedanken, die Kunstmythologie nicht etwa als Nebenzweig der Mythologie zu betreiben und die bildlichen Darstellungen neben den literarischen Zeugnissen zu verwenden, sondern die griechische Götterlehre aus Kunstdenkmälern zu begründen. In diesem Sinne spricht er sich schon im 'Prodromus' aus, und in der Tat hängen alle seine mythologischen Anschauungen hier von der Auffassung ab,



die er sich von den Kunstdarstellungen gebildet hatte; auf die Angaben der Schriftsteller verweist er zwar häufig, aber sie sind hier mehr eine nachträglich angehängte Verzierung. In seinen späteren Arbeiten, besonders in der 'Griech. Mythologie', muß er zwar formal anders verfahren; aber wie die späteren Arbeiten Welckers und Otfried Müllers und die Untersuchungen, die sich an die Entdeckungen des Veda schlossen, hat auch die Beschäftigung mit den griechischen Schriftstellern kaum in einem Punkt seinen einmal eingenommenen Stand erschüttert; so wie schon im Jahre 1826 hat er im wesentlichen sein ganzes Leben lang die griechische Religion betrachtet. Verhängnisvoll mußte ihm diese Überschätzung der Kunstsymbolik besonders bei der Erklärung der Mysterien sein, die auch ihm weit bedeutungsvoller erschienen, als sie wirklich waren, weil er auf sie alles zurückführte, was seiner Theorie nach alt sein mußte, was er aber nicht als alt erweisen konnte. Wohl empfand er, daß seine Auslegung ihn oft zu sehr verschwommenen Vorstellungen führte, aber er glaubte, daß bei der unaussprechlichen Göttereinheit, die seiner Ansicht nach in der reinen Natur eines einfachen Götterglaubens liegt (Ant. Denkm., Text S. 69), die Gottesbegriffe notwendig ineinander übergehen müssen, und ahmte diese Begriffsunklarheit in einer Sprache nach, deren gesuchte Unbestimmtheit eine Widerlegung fast unmöglich machte. Alles kann ihm zu allem werden: wie Zeus, der Äther, zugleich die Erde und die Unterwelt belebt und durchdringt und also die drei Reiche umfaßt (ebd. S. 7), so ist Hera ihm die ganze von Zeus' Hauch durchdrungene Materie, Athena, die u. a. der Gaia gleichgesetzt wird, der die Adern des Universums hoch aus dem Äther durchglühende urkräftige Lebenshauch (ebd. S. 70). Nicht in allen Einzelheiten, aber doch in den ihnen zugrunde liegenden Anschauungen hält es Gerhard mit Creuzer. Nur in einem Punkt weicht er erheblich von ihm ab: er glaubt zwar auch an ein zusammenhängendes System religiöser Ansichten im Altertum und wird dadurch dahin geführt, die neoplatonische Theosophie, welche diese Vereinigung tatsächlich herbeiführt, für uralt zu halten, aber er mißbilligt Creuzers Herleitung griechischer Gottesanschauungen aus dem Orient teils, weil er sie für kritiklos hält, teils, weil er in bezug auf die Zusammengehörigkeit der Religion mit dem Volkstum den Ansichten Grimms und Otfried Müllers näher steht. — Von den übrigen Männern dieses Bundes war Theodor Sigismund Panofka (geb. in Breslau 25. 2. 1800, gest. 20. 6. 1858 in Berlin) wie Gerhard aus Boeckhs Schule hervorgegangen, hatte sich aber in Rom, wo er 1823 in den Kreis der späteren Hyperboreer eintrat, zu den Grundanschauungen Creuzers bekehrt. Durch die Veröffentlichung mehrerer Monographien, in denen er sich gelehrt, aber unmethodisch und kritiklos zeigt, hat er auch die Kunstmythologie zu fördern gesucht. — Der Kunsthistoriker Johann Karl Ludwig v. Schorn (geb. in Castell, südlich von Schweinfurt, 9. 6. 1793, gest. 17. 2. 1842) schließt sich in einzelnen Artikeln für Böttigers 'Amalthea' und für die 'Heidelberger Jahrbücher' sowie in den Anmerkungen zu den späteren Heften von Tischbeins 'Homer' so nahe an den ihm auch persönlich befreundeten Creuzer an, daß er deshalb von Voß (Antisymb. I 244 ff.) verunglimpft wurde. — Otto Magnus Freiherr v. Stackelberg (geb. 25. 7. = 6. 8. 1787 in Reval, gest. 27. 3. 1837 in Petersburg), ein genialer Dilettant, der mit Gerhard zusammen den Bund der Hyperboreer stiftete, hat nur gelegentlich kunstmythologische Exkurse in seine Werke (Der Apollotempel zu Bassä in Arkadien, Berlin 1826; Die Gräber der Hellenen,

Berlin 1836/7) eingeflochten; dagegen pflegte August Emil Braun (geb. 19. 4. 1809, gest. 11. 9. 1856), das jüngste Mitglied dieses Kreises, wiederum die Kunstmythologie als eigenen Zweig der Wissenschaft. Er war in Göttingen Schüler von Otfried Müller auch in der Mythologie gewesen und zugleich den Brüdern Grimm nahe getreten, deren Ansichten über den nationalen Charakter des Mythos er wie Gerhard und andere Mitglieder dieses Kreises teilte; in München war er besonders durch Schelling und Schorn angeregt worden, hatte sich aber am meisten an Gerhard angeschlossen. Mit diesem ging er 1833 nach Rom, wo er 1835 zum ständigen Sekretär des Instituts ernannt wurde.

Von Prichards Schriften kommt hier in Betracht *An Analysis of the Egyptian Mythology: to which is subjoined, a critical Examination of the Remains of Egyptian Chronology,* London 1819. Eine mir nicht zugängliche Übersetzung von Haymann soll ein Vorwort von A. W. von Schlegel haben. — Wichtigste Schriften Lajards über Mithras: *Nouvelles Observations sur le grand bas-relief mithriaque de la Collection Borghèse, actuellement au Musée royal de Paris,* Paris 1828; *Mémoire sur les deux bas reliefs mithriaques qui ont été découverts en Transylvanie,* Paris 1839 (*Mém. AIBL* XIV). Der den 110 Tafeln Lajards vorgedruckte Titel lautet: *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident* (Paris 1847. fol.). Unter demselben Titel kam gleichzeitig eine längere vorbereitende Abhandlung über Mithras heraus. Erst nach Lajards Tod erschienen die *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithre en Orient et en Occident (ouvrage posthume),* Paris 1867. 4°. Sonstige Schriften Lajards: *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité* (*Mém. AIBL* XVI; XX 1 ff); vgl. *Ann. d. i.* XIX 1847 S 34 ff.; *Recherches sur le Culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident* (*Mém. AIBL* XII) 1837—1847. 4° mit Atlas in Folio. — Hammers Werk heißt: *Mithriaca ou les Mithriaques, mémoire académique sur le culte solaire de Mithra par Joseph de Hammer. Publié par J. Spencer Smith.* (Caen und Paris 1833. 8° mit Atlas in Fol.). In einem späteren Aufsatz *Mémoire sur les rapports des doctrines de Mithra avec celles de l'Inde* (*Mém. AIBL* XVI 1850 132 ff.) will Hammer gegen Lajard nachweisen, daß auch der indische Mitra als zeugender Gott in den Hoden sitzend gedacht war, was Burnouf bezweifelt. — Über Gerhard vgl. besonders Eduard G., ein Lebensbild von O. Jahn, Berlin 1868. Hauptschriften Gerhards: Auserlesene griechische Vasenbilder, 4 Bde., Berlin 1839—1858; Etruskische Spiegel, 4 Bde., Berlin 1843—1868, fortgesetzt von Klügmann und Körte 1884 f. Für die Mythologie sind am wichtigsten: 'Antike Denkmäler zum erstenmal bekannt gemacht durch Ed. Gerhard'. Es sollten 400 Foliotafeln werden, aber es erschienen nur (1828—1830) von der ersten Centurie Heft I—IV (Tafel 1—80), dann nach langer, durch die Teilnahmlosigkeit des Publikums verschuldeter Unterbrechung, in der manche Platten verloren gingen, Centurie I, Heft V (T. 81—100), und Centurie II, Heft I (T. 101—121), endlich (als T. 301—320) die schon vorher gestochenen T. 1—20 der vierten Centurie. Der Text wurde in drei Lieferungen (München, Stuttgart und Tübingen 1828—1844) veröffentlicht. Darin 'Prodromus mythologischer Kunsterklärung', eine ausführliche Erklärung der ersten 20 Tafeln mit systematischer Darlegung des von Gerhard später nicht mehr wesentlich veränderten Standpunkts; von T. 21 an kurze Erklärung. Hieran schließt sich von S. 375 ff. der Nachtrag auserlesener Mysterienbilder, die in der als besondere Beilage herausgegebenen Sammlung 'Griechische Mysterienbilder' (größtes Format) 1839 erschienen waren. — Vgl. auch Gerhards 'Gesammelte akademische Abhandlungen und kleine Schriften', 2 Bde., Berlin I 1866, II 1868. Über Gerhards 'Mythologie' s. u. (§ 79). — Mythologische Aufsätze von Panofka: Zeus und Ägina, Berlin 1836. 4°; Argos Panoptes aus Zeugnissen alter Schrift und Kunst ans Licht gestellt, Abh. BAW 1837 81 ff.; Über verlegene Mythen mit Bezug auf Antiken des Königl. Mus., ebd. 1839 17 ff.; Zeus Basileus und Herakles Kallinikos nebst 7 Vasenbildern, Wpr., Berlin 1847. 4°; Phocus und Antiope, ebd. 1855 Wpr.. 4°. Peleus und Chiron und die ihnen zugewiesenen Menschenopfer, Sitzber. phil. Cl. BAW 1857. — Hauptschriften Brauns auf mythologischem Gebiet: Geflügelter Dionysos, 1839 und Vorschule zur Kunstmythologie, Gotha 1854. 4°. Über Brauns Mythologie s. u. (§ 79).

65. Euhemeristen am Anfang des XIX. Jahrhunderts. Indessen fehlte es auch in dieser Blütezeit der symbolistischen Mythendeutung nicht ganz an pragmatisierender Auslegung. Selbst unter den Archäologen, die sich später meist auf Seite Creuzers stellten, hielten die älteren an der rationalistischen Mythendeutung fest, die in ihrer Jugend vorgeherrscht hatte. Daß Böttiger sich als Euhemeristen bezeichnete, ist bereits (§ 63) erwähnt; weiter ging in Frankreich Louis Charles François Petit-Radel (geb. in Paris 26. 11. 1756, gest. ebd. 27. 6. 1836), der berühmte Entdecker der ersten prähistorischen Bauwerke Südeuropas, die er ohne weiteres mit den sagenhaften Berichten der Griechen verknüpfte und gleich Schliemann, seinem glücklicheren Nachfolger, als Beweise für deren Zuverlässigkeit betrachtete. Natürlich gedieh diese Auffassung am besten in den Kreisen der Geschichtsforscher im engeren Sinn. Lobecks Freund Karl Dietrich Hüllmann (geb. 10. 9. 1765 zu Erdeborn bei Eisleben, seit 1797 Professor zu Frankfurt a. O., seit 1808 in Königsberg, seit 1818 in Bonn, gest. 4. 3. 1846) versucht z. B. in seiner Schrift De Cercopibus et Cyclopibus (Köln 1826), erstere als historische Gaukler nachzuweisen, während die letzteren zwei ganz verschiedene Arten von Menschen gewesen sein sollen, nämlich erstens ein im Tartarenland, dem Sitze der von Polyphem erzählenden Ogyzen, wohnendes Volk, das seine Augen gegen die blendende Schneedecke mit Schneebrillen schützte und deshalb die 'Kreisaugen' genannt wurde, und dann kühne Baumeister, die von ihren kreisrunden Mauern den Namen Kyklopen erhielten. Weiter noch war er bereits in der 'Theogonia' (Untersuchungen über den Ursprung der Religion des Altertums, Berlin 1804) gegangen, wo er selbst die theogonischen und sonstigen Göttermythen als geschichtliche Begebenheiten zu erklären versuchte. — Ähnlich verfährt der als Herausgeber, Übersetzer und Erklärer des Apollodor (1805, 2 Bde.) und Pausanias (1814—1821, 6 Bde.) bekannte Étienne Clavier (geb. 26. 12. 1762 zu Lyon, gest. 18. 11. 1817) in der Histoire des premiers temps de la Grèce depuis Inachos jusqu'à l'expulsion des Pisistratides (Paris 1809, 2 Bde.). Wie Hüllmann griff er auf den alten Euhemerismus zurück; dagegen fand der neuere, in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich aufgekommene einen nachgeborenen Verteidiger in Johann Leonhard Hug (geb. 1. 6. 1765, seit 1796 Professor der katholischen Theologie und der orientalischen Sprachen zu Freiburg, gest. das. 11. 3. 1846). Hug war eine stille Gelehrtennatur, die es verschmähte, durch blendende Darstellung zu wirken; sein sich der romantischen Stimmung entgegenstellendes mythologisches Werk wurde, solange jene vorherrschte, fast unterdrückt, und als sie überwunden war, hatte sich die wissenschaftliche Basis so verschoben, daß es nicht mehr wirken konnte. Das Buch enthält einzelne richtige Gedanken, die von der Wissenschaft noch nicht ausgeschöpft sind; trotzdem ist es als Ganzes jetzt natürlich ebenso wertlos wie alle andern mythologischen Untersuchungen jener Zeit. Nach der von Fréret begründeten Methode sieht Hug in den Mythen Erinnerungen an kulturhistorische Fakta, er glaubt z. B., daß die drei vom 'Götterkatalog' unterschiedenen Zeus drei Phasen seines Kultus entsprachen (S. 203). Er war jedoch zu unterrichtet und trotz vieler Mißgriffe auch im ganzen zu besonnen, als daß er sich in die Sackgasse einer einzelnen Deutung verrannt hätte. Er übernahm von der neuen Richtung den Begriff des Bildes oder Symbols, beraubte ihn aber des mystischen Zaubers, den es durch die spezifisch ästhetische oder religiöse Auffassung an-

genommen hatte, durch den Hinweis auf das symbolische Wort, die Metapher, deren Bedeutung für die Sprachbildung er mit Recht betonte (S. 9f.). So konnte er neben die kulturhistorische Mythendeutung eine symbolische stellen, die aber ebenso rationalistisch war wie jene und die er überdies mit ihr noch in Beziehung setzte, indem er wie einst Court de Gébelin (o.S. 77) in den Mythen den symbolischen Ausdruck für die den einzelnen Kulturphasen wichtigsten Naturerscheinungen sah. Dies sind aber seiner Ansicht nach namentlich die meteorologischen Vorgänge, besonders die siderischen, die den Ackerbau regeln. — Als letzter konsequenter Euhemerist ist der Breslauer Privatdozent und Professor am Magdalenengymnasium Peter Friedrich Kanngießer zu nennen. Obwohl phantastisch in seinen Konstruktionen und wissenschaftlich den von ihm angegriffenen Romantikern nicht ebenbürtig, bietet er doch neben diesen insofern ein gewisses Interesse, als sein 'Grundriß der Altertumswissenschaft' (Halle 1815), ein Auszug aus acht Büchern Origines sive antiquitas reclusa, die im Manuskript entworfen waren, zeigt, worin die alte Auffassung der neuen nachgeben zu können glaubte oder sich unbewußt nach ihr umformte. Die Mythologie wird von ihm durchaus 'als eine Sammlung historischer Aktenstücke' genommen, als 'das älteste schriftliche Denkmal der Geschichte' (S. 114): er sieht in ihr Annalen der Priester, der alleinigen Inhaber und Aufbewahrer aller Geschichte (92), die zwar oft ihre eigenen Taten dem Gott, den sie vertreten (S. 125), zuschrieben (S. 120), auch die Begebenheiten zu ihrem Vorteil fälschten, aber doch nichts eigentlich erfanden und auch nichts zu erfinden brauchten, weil die wirklichen Begebenheiten noch überraschend wie Wunder wirkten.

Von den Werken Petit Radels kommen hier besonders in Betracht: *Examen analytique | et tableau comparatif | des synchronismes | de l'histoire des temps héroiques | de la Grèce*, Paris 1827 und die in einer Anzahl von Exemplaren damit verbundenen Schriften *Examen de la véracité de Dénys d'Halicarnasse. Quelques éclaircissements sur l'époque de l'émigration d'Énotrus. Défense de l'autorité de Dénys d'Halicarnasse sur l'époque de la colonie d'Énotrus*; von Hug die 'Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, dessen Entstehen, Veränderungen und Inhalt', Freyburg und Konstanz 1812.

66. Gottfried Hermann. Wie weit die von Heyne begründete Richtung der Mythologie sich schließlich in der Schule der Philosophie und unter dem Druck der philosophisch-religiösen indischen Schriften von ihrem Meister entfernt hatte, zeigte sich, als diesem, der schon bei Lebzeiten fast vergessen war, lange nach seinem Tode ein Verteidiger in Gottfried Hermann (geb. 28. 11. 1772 in Leipzig, gest. ebd. 31. 12. 1848) erstand. Zwar war auch er wie die Zeitgenossen von philosophischem Interesse erfüllt, aber er war bei Kant stehen geblieben, den er aus den populären Vorlesungen Reinholds in Jena kannte, und hatte die Schwenkung nicht mitgemacht, durch welche die deutsche Philosophie in die Bahnen der Romantik einlenkte. Schon durch die Herausgabe der 'Orphica' (Leipzig 1805), deren Hauptwert allerdings in der literarhistorischen Datierung der Argonautika besteht, hatte er sich auch um die Mythologie verdient gemacht; allein diese Arbeit lag längst hinter ihm, als er, veranlaßt durch seine Beschäftigung mit dem älteren Epos, sich der Mythendeutung zuwendete. Dabei wurde er mit dem Hauptvertreter der neuen Richtung, seinem ehemaligen Schüler Creuzer, der sich an ihn um Aufklärung über eine, wie er meinte, interpolierte Stelle des Demeterhymnos gewendet hatte, in eine jener wissenschaft-

lichen Fehden verwickelt, die sehr gegen seinen Willen einen großen Teil seines sonst so friedlichen Lebens ausfüllten und die nicht immer — wie in diesem Falle — durch das Gefühl gegenseitiger Hochachtung von beiden Gegnern geadelt wurden. — Was Hermann am meisten bemängelt, ist Creuzers poetisch-religiöse Auffassung vom Mythos. Er bestreitet zwar dessen Zusammenhang mit Dichtung und Gottesdienst nicht; allein jene soll nur die Form des Mythos bestimmen und würde, wenn Hermann recht hätte, nur eine kümmerliche Hülle der Wahrheit darbieten, da er durch gewagte Etymologien sogar in die Namen des Mythos Umschreibungen bestimmter Begriffe hineindeutet; religiös aber soll der Mythos nach Hermann nur seiner Wirkung nach sein. Denn da er keine andere Religion anerkennt als die geoffenbarte und die natürliche, von denen jene als für den Mythos nicht in Betracht kommend außer Acht gelassen, diese aber auf Philosophie zurückgeführt wird, so enthält nach Hermann jeder Mythos, auch der mystische, in dem die Vernunft sich gleichsam überstiegen hat und Gott in der Natur, das Übersinnliche im Sinnlichen zu begreifen vermeint, schließlich Weisheitslehre. Er findet den großen Irrtum der Früheren darin, daß sie die griechische Mythologie als Götterlehre faßten, während sie gerade das Gegenteil, Gottesleugnung oder wenigstens Erklärung der Welt ohne Götter ist (Wes. u. Beh. 38; 101, 140 u. ö.). Selbst der Dichter, der in der hesiodeischen Theogonie nach Hermann seine auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, sogar auf genaue Berechnung begründete Theorien vortrug (ebd. 47), soll, wenn er kein Atheist war, doch nirgends Götter erwähnt haben. Erst das Volk, das den Sinn mißverstand, hat, wie der große Leipziger Philologe meint, die philosophischen Personifikationen zu Göttern gemacht und so aus Versehen die Religion geschaffen, die man nur historisch begreifen kann, indem man von der exoterischen zu der esoterischen philosophischen Auffassung fortschreitet. Daran ist zwar richtig, daß manche theogonische Mythen philosophische Gedanken ausdrücken; aber verallgemeinert wird der Satz grundfalsch: wären die Göttersagen so entstanden, so würde, wie Schelling (Einl. in d. Phil. d. Myth. 42) mit Recht bemerkt, das Verhalten sowohl des Philosophen wie seiner Schüler in diesem Fall unbegreiflich sein, mindestens müßten diese sehr schwachen Verstandes und jener ein ganz unbegabter Lehrer gewesen sein. Gewöhnlich war das Verhältnis zwischen Philosophie und Mythos umgekehrt: die Weisen haben oft ihre Lehren in bestehende Sagen hineingedeutet. — Die falsche Fundamentierung zeigt sich deutlich beim Ausbau des Systems. Von den gerühmten 'Resultaten einer gründlichen Wissenschaft und tiefen Weisheit' ist in Hermanns Deutungen nicht viel zu spüren. Io ist ihm ein wandelndes Wasser, das vom Himmelsgott geliebt, d. h. mit Regenwasser gefüllt, aber durch den vieläugigen Argos, d. h. einen Damm von durchlöchertem hellglänzendem Bimsstein eingeschlossen wird, bis es endlich den Damm durchbrechend als gehörnter Strom dahinschießt (Opusc. II 201 f.). Dieser Art sind alle seine Deutungen: sie beweisen, daß der unerreichte Kenner der Formen der griechischen Dichter und fast ihr genialer Nachschöpfer im tiefsten Grunde weder die Geschichte dieser Formen noch den Geist, der sich in ihnen ausspricht, verstand. Die Kenntnis jener hätte ihn in sprachlicher Beziehung vor zahllosen falschen Namenerklärungen, in literarischer Beziehung vor dem Irrtum bewahrt, daß der griechische Mythos, an dem gewöhnlich Generationen geschaffen haben, das einmalige Produkt eines einzelnen sei. Den Geist des griechischen Mythos



aber kann der nicht erfaßt haben, der ihn in so geistlose Abstraktionen auflöst und seinen religiösen Gehalt so niedrig bewertet. Hermann selbst hat später das Mißverhältnis zwischen dem von ihm gefundenen mageren Inhalt des Mythos und der reichen Form sowie die sich daraus ergebende Unmöglichkeit einer rationellen Beweisführung, auf die er selbst doch allein Wert legte, eingesehen und deshalb die historische Erfassung des Mythos als Forschungsziel bezeichnet: ein vortrefflicher Grundsatz, den zu befolgen leider niemand so wenig befähigt war als der konsequente Rationalist, dessen Herleitung von Religion und Poesie der geschichtlichen durchaus entgegengesetzt ist. Denn in den Fragen, die sich auf die Geschichte der Ideen beziehen, stand der phantasievolle Wiederhersteller der griechischen Dichtersprache ganz im Banne der nüchternen Auffassung, die er in seiner Jugend eingesogen hatte. Weil er die Gefahr der Unbestimmtheit erkannte, welche die neue symbolische Mystik mit sich brachte, griff er auf Heyne zurück, indem er eben die Sätze unterstrich und verschärfte, deren Unhaltbarkeit ein Hauptgrund der neuen Richtung war: er erweiterte die Kluft zwischen Kultus und Mythos, indem er den letzteren ausdrücklich für unreligiös, ja für der Religion entgegengesetzt erklärte, und er trennte den Mythos auch noch mehr von der Dichtung, indem er das für diese charakteristische unbewußte Schaffen grundsätzlich ausschloß. Mit Recht nennt Wilhelm von Humboldt (Briefe an Welcker S. 43 vom 6. 5. 1819), indem er Hermann mit Creuzer vergleicht, diesen den allein Geistvollen und die Philosopheme, die in die Mythologie übergegangen sind, zu fassen Fähigen.

Über G. Hermann als Mythologen vgl. Otto Jahn, Gottfried Hermann, eine Gedächtnisrede, Leipz. 1849 (bes. S. 16); Ed. Platner, Ztschr. f. Altwiss. VII 1849 1ff.; H. Köchly, Gottfr. Hermann, zu seinem hundertjährigen Geburtstag dargebracht. Heidelb. 1874 S. 40ff.; Bursian, Gesch. d. Philol. 575ff. — Die wichtigsten mythologischen Schriften Hermanns sind *De mythologia Graecorum antiquissima dissertatio,* 1817 (Opuscula II 167ff.); *De historiae Graecae primordiis* 1818 (ebd. 195ff.); Briefe über Homer und Hesiod vorzüglich über die Theogonie von G. Hermann und Fr. Creuzer, Professoren zu Leipzig und zu Heidelberg. Mit besonderer Rücksicht auf des ersteren *Dissertatio de mythologia Graecorum antiquissima* und auf des letzteren Symbolik u. Mythol. d. Griech. Heidelb. 1818; Über das Wesen und die Behandlung der Mythol. Ein Brief an Herrn Hofrat Creuzer. Leipz. 1819; *De Atlante* 1836 (Opusc. VII 241ff.); *De Graeca Minerva* 1837 (ebd. 260ff.); *De Apolline et Diana* I (ebd. 285ff.); II (ebd. 299ff.).

67. Constant.—J.H.Voß. Wie die Romantik überhaupt die notwendige Entwickelung einiger im Weimaraner Idealismus liegender Keime ist, so war auch die romantische Vorliebe für Hierarchie und Theokratie, die Creuzers Anschauungen beherrscht, aus der ästhetischen Betrachtungsweise Schillers und Goethes erwachsen. Aber natürlich verwahrten sich die Väter gegen die so unähnliche geistige Nachkommenschaft, und so mächtig der von der Romantik ausgehende Einfluß war, so gab es doch auch in der jungen Generation zahlreiche freie Geister, die sich ihrem beengenden Bann entzogen und zu den Vätern hielten. Namentlich in der französisch redenden Welt fand die eindringende Romantik kühne und zielbewußte Widersacher. Henri Benjamin Constant de Rebecque (geb. in Lausanne 25. 10. 1767, gest. 10. 12. 1830), der berühmte liberale Parlamentarier, war aus einer alten französischen Offizier- und Schriftstellerfamilie, die nach der Schweiz ausgewandert war, entsprossen. Mit neunzehn Jahren faßte er schon den Plan, eine Geschichte des Polytheismus zu schreiben; aber die wertvollsten Ideen, die er viel später nach fünfundzwanzigjährigen Vor-

arbeiten in seinem Hauptwerk niedergelegt hat, konnte er damals bei seinen Studien in England und Deutschland, noch nicht gewinnen, sondern erst nach 1803, als er, mit seiner Geliebten, der Frau von Stael, durch Napoleon aus Frankreich vertrieben, nach Weimar flüchtete, wo er besonders Schiller, Goethe und Wieland nahe trat. Es sind die Ideen dieser Männer, und vor allen Schillers, die er, zwar nach gründlichen wissenschaftlichen Studien, aber doch in einer höchstens halb wissenschaftlichen, halb tendenziösen Form für die griechische Religion durchzuführen unternahm. In der Feststellung des Tatbestandes unterscheidet er sich weniger von Creuzer als in seiner Beurteilung. In den Mysterien, bei denen er allerdings vorzugsweise Sainte Croix folgt, sieht auch er den Einfluß der Theokratie; aber deshalb findet er darin eine Verfälschung der echten griechischen Religion, deren Schönheit ebendarin bestehe, daß sie sich unabhängig von allem Priestertum entwickelte. Denn dieses ist ihm die Ursache alles religiösen Wahnes. Schließt er sich in dieser Grundauffassung Schiller an, so entfernt er sich von ihm darin etwas, daß er mehr als dieser das religiöse Moment der griechischen Götterlehre neben dem ästhetischen betont. Jeder Mensch hat seiner Ansicht nach ein natürliches sentiment religieux, das durch das Priestertum verfälscht wird. — Viel schärfer als Constant bekämpfte den Symbolismus Johann Heinrich Voß (geb. 20. 2. 1751 zu Sommersdorf bei Waren in Mecklenburg, gest. 30. 3. 1826 zu Heidelberg). Er hatte 1794 Heyne und seinen Schüler Martin Gotfried Hermann angegriffen und dabei auch tadelnde Bemerkungen über die Kunsterklärung Winckelmanns fallen lassen; als dann Creuzer eine abfällige Kritik der zweiten Auflage der Symbolik mit den spöttischen Vossiana (1821) erwiderte, in denen er nicht ohne Grund die Beantwortung der ihm vorgelegten Fragen ablehnte, da sein Rezensent ihn gar nicht verstanden habe, ließ Voß die Antisymbolik erscheinen, in der er einen Teil jener Rezension und andere früher von ihm gegen die symbolische Mythenauslegung gerichtete Untersuchungen in verschärfter Form abdrucken ließ (I 168 ff.) und neue wissenschaftliche und persönliche Angriffe hinzufügte. Letztere, die namentlich in dem zweiten, nach dem Tode des Verfassers von dessen Sohn herausgegebenen Teil überwiegen, werden zwar nicht entschuldigt, aber doch erklärt durch den Übertritt mehrerer Göttinger Freunde zum Katholizismus, die er der Romantik Schuld gab: denn diese, die in der Tat Beziehungen zu der von Heyne und Creuzer gelehrten Mythologie hatte, vermochte der bornierte Fanatiker von der wissenschaftlichen Mythologie nicht zu sondern, und da ihm die höchste Gabe des Kritikers, in dem bekämpften Irrtum das Element des Wahren zu erkennen, vollständig abging, so begnügte er sich nicht, einzelne von ihm erkannte Fehler Creuzers zu berichtigen, sondern fällte über die ganze Sache und die Person seiner Gegner ein Verdammungsurteil, das ihm am wenigsten zustand, weil er in noch weit höherem Grade als diese die wissenschaftliche Wahrheit durch persönliche Antipathien verfälschte. Voß besaß freilich, wie Menzel sagt, alle Mittel, dem Feinde zu schaden; freilich verschmähte er auch das niedrigste, die Denunziation, nicht und er hat damit, da Creuzers Kritiklosigkeit und Unklarheit in der Tat Anlaß genug zur Richtigstellung bot, auf verwandte Naturen von jeher Eindruck gemacht. Aber seine Schriften gehören keineswegs zu den besseren unter den damaligen mythologischen Untersuchungen. Von der griechischen Religion vollends konnte der Rationalist, der den größten Teil ihrer Einrichtungen als sinnlose Mystik ein-

fach bei Seite ließ, keine rechte Vorstellung gewinnen. Freilich ist er von manchen Irrlehren der Zeit frei; allein selbst dies gereicht ihm nicht zum Ruhme, da ihn nicht kühle Verständigkeit, sondern nur die Unfähigkeit, das den Versuchen der Romantiker zugrunde liegende Problem, die Erklärung des Verhältnisses zwischen dem religiösen und dem poetischen Charakter des Mythos, zu verstehen, vor deren Irrtümern bewahrt. Denn wie die Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts beruhigt er sich dabei, daß der primitive Mensch gefürchtete Naturkräfte verehrte, die er als ihm ähnliche, also als rohe Menschen betrachtet und die erst die Dichtung mit höheren Eigenschaften ausgestattet und durch reizende Verhüllung des ursprünglich Sinnlosen zu idealischen Persönlichkeiten erhoben habe. Alles, was seit Herder von dem Wesen der Religion und der Poesie gelehrt worden war, existierte also für ihn nicht; jene war ihm nach Welckers Ausdruck ein Schaum, den die Kultur abwirft, diese leere Phantasie, geregelt durch den Nachahmungstrieb. Er wußte so wenig von dem religiösen wie von dem poetischen Symbol. Wie er an Homer nichts zu schätzen wußte als seine Naturwahrheit und deshalb alles Ernstes seine Luise für eine Dichtung in homerischer Art hielt, so hatte er von der Macht des Ahnungsvollen, das die Kunst und die Religion mitempfinden läßt, keine Ahnung. Dabei war ihm die historische Kritik, auf die er sich so viel zu gute tat, bloß Buchstabenkritik. Das wahre historische Urteil, das in den Geist der Zeiten einzudringen weiß, fehlte ihm ganz; so verfiel er auf den alten Irrtum, die Überlieferung mechanisch nach dem Alter ihrer zufälligen ersten Zeugen zu ordnen und zu bewerten. — Die Beeinflussung Griechenlands durch den Orient lehnte Voß nicht ab; selbst die Grundzüge der mosaischen Religion läßt er zu den Griechen dringen, die ihr, wie er glaubt, die Lehre von der Weltschöpfung, von der Sintflut, vom Ursprung des Menschen aus Ton entnahmen. Dabei schreckt er selbst vor den kühnsten Gleichsetzungen nicht zurück; nur darin weicht er von den Symbolikern ab, daß er diese orientalischen Einflüsse in die nachhomerische Zeit setzt, und, soweit sie aus dem Heidentum stammen, zwar ihre Bedeutung, aber nicht ihren Wert erkannte. Damit stellt er ein Problem auf, das er als solches freilich nicht erkennt. Für ihn hätte es so lauten müssen: wie konnten die in homerischer Zeit hoch entwickelten Griechen nachträglich tieferstehende Vorstellungen so begierig aufnehmen? In Wahrheit ist die Frage vielmehr, warum jene niedrigen Vorstellungen im Epos nicht erwähnt werden. Eine solche Frage zu stellen, lag aber ganz außerhalb des Gesichtskreises von Voß, der die homerischen Mythen ihrer Gattung nach als absoluten Anfang betrachtete, weil er nicht bedachte, daß ihnen andere, ganz verschiedene Arten vorangegangen sein können.

Constants Hauptwerk ist betitelt *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, I Paris 1824. Der fünfte Band (1831) wurde einen Tag vor seinem Tode fertig. Nach Constants Tode erschien *Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, Par. 1833, 2 Bde. 4°. — Vgl. über Constant im allgemeinen Ettlinger, Westermanns Monatshefte LIII 1908 260 ff. — Über Voß vgl. Antisymbol. II 176 ff; Wolfg. Menzel, Voß und die Symboliker 1825; H. E. G. Paulus, Lebens- und Todeskunden über Johann Heinrich Voß, Heidelberg 1826 (über sein Verhältnis zu Heyne S. 14 ff.); W. Herbst Joh. Heinr. Voß, Leipz. (I 1872, II_1 1874, II_2 1876; über sein Verhältnis zu Heyne I 244 ff., vgl. S. 68 ff.; üb. die mythologischen Briefe II_1 S. 201 ff.; über den Streit mit Creuzer II_2 207 ff.). — Hauptschriften von V.: Mythologische Briefe, Königsberg 1794, 2 Bde. (der angekündigte dritte Band ist nicht erschienen); Antisymbolik, Stuttg. 1824; zweiter Teil, herausgeg. von Abraham Voß 1826.



68. Lobeck und seine Anhänger. Der viel größere Mitstreiter von Voß war der Königsberger Professor Christian August Lobeck (geb. 5. 6. 1781 in Naumburg a. S., gest. 25. 8. 1860 zu Königsberg). Seit seiner Habilitationsschrift, in welcher der 21jährige Jüngling gegen Lessing nachwies, daß die Götter nicht immer, wie es nach Euripides scheint, durch den Anblick von Toten und Sterbenden entweiht werden, hatte er jahrelang sich überwiegend mit griechischer Religionsgeschichte beschäftigt; schon im Jahre 1811 zeigt er sich in einer anoymen Rezension Creuzers von Symbolik diesem an Literaturkenntnis wie an Kritik weit überlegen. Gleichwohl ordnete er sich, als Voß daraufhin sich persönlich an ihn wandte, dem älteren Kampfgenossen mit rührender Bescheidenheit unter und hat ihm auch später — nicht zum Vorteil der Sache — einen bedeutenden Einfluß auf seine wissenschaftlichen Urteile eingeräumt. Auch er stellt die falsche Alternative, daß die Mythen und Symbole entweder allegorisch zu deuten oder als leeres Spiel der Einbildungskraft zu betrachten seien; auch er kennt das Problem nicht, das in dem Zusammenhang von Kultus und Mythos liegt, und insofern sind ihm die von ihm bekämpften Lehren im letzten Grund nicht verständlich gewesen; auch er leidet an der Überschätzung der Chronologie der Zeugnisse, die freilich als Reaktion gegen Creuzers Willkür begreiflich, aber darum nicht minder falsch ist. Vieles gegen Voß Gesagte gilt daher auch gegen Lobeck. Otfr. Müller (Kl. Schr. II 64ff.) hat gleich nach dem Erscheinen von dessen Hauptwerk diesem den Boden durch die einleuchtende Bemerkung entzogen, daß die homerischen Gedichte unmöglich alle disparaten Elemente des griechischen Volkslebens widerspiegeln können, daß vielmehr, abgesehen von der Verschiedenheit der Stämme, auch die epischen Stilgesetze vor der Schlußfolgerung warnen müssen, das von Homer nicht Erwähnte sei der homerischen Zeit abzusprechen. Mit Recht sagt, der klare Ad. Schöll (Hall. Jbb. 1838 S. 1745), der Lobecks Verdienste voll würdigt daß seine Ergebnisse großenteils nur negativen Wert haben. Es ist daher entweder ein Glück oder eine richtige Einsicht in die Unzulänglichkeit der mit seiner Methode erreichbaren Ergebnisse gewesen, daß Lobeck sein geplantes Hauptwerk, eine deutsch geschriebene griechische Mythologie und Religionsgeschichte, nicht vollendete; so ist der Aglaophamus (2 Bde., Königsberg 1829) sein wichtigstes religionsgeschichtliches Werk geblieben. Entstanden aus zahlreichen höchst sorgfältigen und gründlichen Einzeluntersuchungen über die griechischen Geheimdienste, zeichnet sich das Buch durch eine wunderbare Klarheit der Beweisführung und durch eine spielende Beherrschung des ungeheuren Stoffs aus; nach Wilhelm v. Humboldt ist es unmöglich, in einem höheren Grad Tiefe der Forschung und Vollendung der Darstellung zu vereinigen. Dies Lob gilt freilich auch nur von der Feststellung der Überlieferung und der aus ihr unmittelbar sich ergebenden Folgerungen: aber in dieser Beziehung hat sich seine Größe immer mehr herausgestellt. Vieles, was selbst die Besten unter seinen Zeitgenossen nicht verstanden, wie die von Otfr. Müller (Kl. Schr. II 57) angefochtene Behauptung, daß die Blüte der eleusinischen Mysterien erst durch die athenische Hegemonie herbeigeführt wurde, ist jetzt allgemein anerkannt oder sollte es wenigstens sein. Die Sammlung der orphischen Fragmente ist als Ganzes bisher unerreicht; und wenn er das hohe Alter der von Plato und Aristoteles gelesenen Orphika nicht erkannt hat, so hat er dagegen die große Masse der von den Neoplatonikern überlieferten orphischen Lehren ihrem Vorstellungskreis nach wahrscheinlich

und vielleicht auch nach ihrer Formulierung richtig in die Peisistratidenzeit verlegt. — Etwa zwölf Jahre nach dem Erscheinen des Aglaophamus waren dessen Ergebnisse in den Kreisen der klassischen Philologen fast allgemein anerkannt, und von da an haben ein Vierteljahrhundert lang auch seine Irrtümer bei den Meistern der Altertumswissenschaft kaum Widerspruch erfahren. Von denen, die am eifrigsten in Lobecks Weise Creuzer bekämpften, ist der älteste der durch seine Freundschaft mit Goethe bekannte Jenenser Professor Karl Wilhelm Göttling (geb. 19. 1. 1793 zu Jena, gest. ebd. 20. 1. 1869). Aus der Schule Boeckhs und Buttmanns hervorgegangen, ergriff er früh gegen die Symboliker Partei, als diese auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen; seine Befürchtung, daß ihm dies den Zugang zur akademischen Laufbahn verschließen würde, wäre vielleicht in Erfüllung gegangen, wenn nicht bald nachher Creuzers Einfluß durch Lobeck gründlich erschüttert wäre. Noch näher an diesen schloß sich Karl Lehrs (geb. 14. 1. 1802 in Königsberg, gest. ebd. 9. 6. 1878) an, der Lobecks Ansichten in Deutschland popularisierte. Durch Georg Grotes (geb. 17. 11. 1794 zu Clay Hill in der Grafschaft Kent, gest 18. 6. 1871) History of Greece waren schon vorher ähnliche Ansichten in England verbreitet worden; durch Joseph Ernest Renan (geb. 27. 2. 1823 zu Tréguier, Dep. Côtes du Nord, gest. 2. 10. 1892) wurden sie auch in Frankreich bekannt. Allen diesen Forschern und zahlreichen anderen, die nur gelegentlich ihre Meinung geäußert haben, ist gemeinsam das doppelte Bestreben, erstens den griechischen Mythos möglichst aus sich selbst ohne Zuhilfenahme orientalischer Einwirkungen zu erklären und zweitens seinen allegorischen Charakter zu leugnen. In letzterer Beziehung fand allerdings ein gewisser Ausgleich mit den jüngeren Symbolikern, die von der anderen Seite her entsprechend entgegenkamen, statt. Man verglich zwar den Mythos mit dem gemalten Vorhang des Zeuxis, der nicht hochgezogen werden kann, weil er selbst das Bild und nichts dahinter ist, und leugnete, wie es schon Lobeck getan hatte, einen von dem Mythos ursprünglich getrennten, hinter ihm stehenden (allegorischen) Sinn; dagegen gab man zu, daß der Künstler, der seine Seele in den mythischen Stoff versenkte, diesem damit einen fremden Gehalt gab, der ihm freilich völlig adäquat ist und nur zu seinem und des Mythos Schaden von ihm — entgegen der Vorstellung des Künstlers — durch eine nachträgliche Denkoperation gesondert werden kann. Äußerlich war mit diesen Anschauungen der Punkt fast wieder erreicht, an dem Creuzer die Lehren des Schillerschen Kreises verlassen hatte, als er dessen Kunstsymbol durch das religiöse Symbol ersetzte; ein wichtiger innerer Gegensatz besteht jedoch darin, daß die Weimaraner eine unbewußt wirkende Vernunft des schaffenden Künstlers annahmen, in dessen kindischem Spiel daher oft ein tiefer Sinn liegt wie in Wallensteins astrologischen Phantasien, wogegen die Rationalisten von dieser höheren Vernunft des Mythos nicht sprechen können, ihn vielmehr ebenso nebelhaft, einer Deutung vermittelst bestimmter Vorstellungen ebenso unzugänglich finden müssen wie die Töne der Glocken oder die wechselnden Gestalten der Wolken (Renan a. a. O. 15ff.). Indem der Prozeß der Mythenbildung ganz rationalistisch erklärt wird, muß der Mythos selbst natürlich irrational erscheinen. Insofern freilich, als einige bei Schiller noch unbestimmte Begriffe hier schärfer formuliert sind, enthält diese neue Herleitung des Mythos einen gewissen Fortschritt. Er erscheint als Exponent eines menschlichen Gefühles, und für einen Teil der griechischen mythischen Vorstellungen hat sich diese Auffassung

wenigstens in den Stadien ihrer höchsten künstlerischen Gestaltung bewahrheitet Ganz gilt freilich dies auch für die Meisterwerke der Blütezeit nicht; denn selbst hier wird der Empfindungsgehalt bisweilen durch politische Tendenzen oder durch philosophische Lehrhaftigkeit und andere Zwecke beeinträchtigt und verfälscht. Bis zu einem gewissen Grade geben dies Göttling (Ges. Abh. I 181) und Lehrs (Popul. Aufs. II 261) auch selbst zu, wenn sie den politischen und ethischen Charakter der griechischen Religion betonen, z. B. Zeus als Ideal des politischen Machthabers (Göttling, Ges. Abh. I 191), Hera als die *κουριδία ἄλοχος* eines solchen (ebd. 193), Apollon als die Verkörperung eines rächenden und strafenden Gottes (ebd. 194) fassen. Allerdings glauben beide Forscher mit solchen Ausdeutungen ganz im Gebiet des künstlerischen Symbols zu bleiben, dem in der Tat ein großer Teil namentlich der Deutungen von Lehrs angehört. So läßt er die Demetersage sich um das Motiv der Mütterlichkeit bilden (Pop. Aufs. [1] 102), nennt Pan den Vertreter des Struppigen, Eckigen und Zackigen, Neckischen und Schreckischen des Berg- und Waldwesens und findet in dem Paare Ares-Aphrodite den Gegensatz von des Krieges Wildigkeit und der Liebe Holdigkeit ausgesprochen (ebd. 113). Offenbar besteht aber zwischen diesen Deutungen und den vorher genannten der erhebliche, durch die gemeinsame Bezeichnung als ethischer Deutung kaum äußerlich verhüllte Unterschied, daß die in ihnen als mythenbildend vorausgesetzten Gefühle unmittelbar von der Natur gegeben sind, wogegen jene an staatliche Institutionen oder an Gesellschaftsanschauungen anknüpfen, die mindestens als mitbeteiligt bei der Schöpfung des Mythos gelten müssen. Sieht man indessen hiervon ab, so enthält die Auffassung des Mythos als des Ausdrucks einer Empfindung in der Tat teilweise eine Wahrheit; und wenn die Rationalisten sich immer in den Seelenzustand der mythenschaffenden Dichter zu versetzen versucht hätten, statt ihnen moderne Empfindungen zuzuschreiben, so hätten sie, was ihnen in einigen Fällen auch gelungen ist, wirklich erklärt, was die griechischen Mythen in einem bestimmten Stadium gewesen sind. Aber damit begnügten sie sich nicht sie glaubten vielmehr, mit der Empfindung, die später mit den Mythen verknüpft wurde, zugleich deren Ausgangspunkt festzustellen, als wenn der Baum mit dem Stamm anfange und nicht mit der Wurzel. Genauere Betrachtung hätte sie lehren müssen, daß die mythische Form dem symbolischen Gehalt nur selten so adäquat ist, wie sie glauben und wie es in der Tat der Fall sein müßte, wenn beide zugleich entstanden wären. Sowie Lehrs versucht, einen zusammenhängenden Mythos, z. B. den von der Kore (Pop. Aufs.[2] 290) mit seiner Methode zu deuten, muß er zu den gewöhnlichen rationalistischen Aushilfemitteln greifen und gesteht damit die Unzulänglichkeit seiner Methode ein. Außerdem leiden diese Versuche wie alle rationalistischen Mythendeutungen an dem Mangel, daß die Herleitung aller Mythen aus der Kraft der Phantasie und der ästhetischen Empfindungen das Problem des Zusammenhanges von Kultus und Mythos nur scheinbar löst.

Über Lobeck vgl. Lehrs, Populäre Aufs.[2] 479 ff.; über Göttling G. Lottholz, C. W. Göttling, Progr. Stargard I 1876; II 1887. G.'s Untersuchungen sind vereinigt in den 'Gesammelten Abhandlungen aus dem classischen Alterthume' I Halle 1851, II München 1863 (darin: Das System der alten Mythologie der Griechen 1827 S. 241 ff.; Das Delphische Orakel II 49 ff.; Über die griech. Amazonen und deren plast. Darstellungen, bes. d. Matteischen Amazone II 196 ff.) und in den *Opuscula academica*, Leipz. 1869. — Über Lehrs vgl. die Biographie von Kammer, Biogr. Jahrb. f. Altertumswiss. I 1878 14 ff. Von Lehrs' Schriften kommen für die Mythologie

fast nur die 'Populären Aufsätze' in Betracht. Die erste Auflage (Leipz. 1854) enthält die meist in Beynuhnen, dem Sitze des Herrn von Farenheid, entstandenen Arbeiten 'die Horen', 'die Nymphen', 'Götter und Dämonen', 'Dämon und Tyche'. In der zweiten Auflage (ebd. 1875) sind hinzugekommen: 'Zeus und die Moira'; 'das sog. Zwölfgöttersystem'; 'Naturreligion'; 'Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode'; 'Ate'; 'Richtige Benutzung einiger der ältesten religiösen Urkunden der Griechen'. — Eine Widerlegung der Grundansichten versucht Förster, Phil. Jhb. 1876 818ff.— Von Grotes *History of Greece* (1. Aufl. London 1846 bis 1856, 12 Bde.) sind die mythologischen Kapitel besonders übersetzt von Theodor Fischer, 'Griechische Mythologie und Antiquitäten nebst dem Capitel über Homer und ausgewählten Abschnitten über die Chronologie' u. s. w. I Leipz. 1856. — E. Renans Aufsatz *Les religions de l'antiquité* erschien in seinen *Études de l'hist. religieuse* 1—71.

3. DIE AUFFASSUNG DES MYTHOS ALS STAMMSAGE

69. Vorläufer O. Müllers. Später als die ästhetische und die religiöse Wertung des Mythos, aber mit desto größerem Erfolge wurde die dritte der bei Herder potentiell vorhandenen Auffassungen des Mythos durchgeführt: der Gedanke, daß er alle auf einen Volksstamm einwirkenden und ihn als solchen schaffenden Bedingungen widerspiegele, ja gewissermaßen den Geist des mit ihm zusammen organisch entstehenden Volkes enthalte. Begreiflicherweise scheute sich gerade die klassische Altertumswissenschaft am längsten, eine Richtung einzuschlagen, die der antiken Überlieferung so zuwiderlief. Der erste, der bestimmt diese Auffassung des griechischen Mythos vertrat, war der Philosoph Karl Wilhelm Ferdinand Solger (geb. 28. 11. 1780, gest. 1819), der in mehreren Aufsätzen einzelne mythologische Fragen und in seinen von O. Müller nach eigenen Aufzeichnungen und nach dem Kollegienheft rekonstruierten Vorlesungen (Nachgelass. Schr. II 676ff.) die Hauptprobleme der mythologischen Forschung, wie sie sich damals darstellten, behandelt hat. Die religionsphilosophische Theorie Solgers muß nach dem Plane dieses Buches ebenso übergangen werden wie die Spekulationen Hegels, Schleiermachers, Kaisers, Stuhrs und auch die von Schelling, der 1801 in seiner ersten Periode zu Jena Solgers Lehrer gewesen war und in seiner letzten zu Berlin ausführlich die Philosophie der Mythologie gelehrt hat. Gleich Creuzer steht Solger unter dem Einfluß Schillers, der sich darin zeigt, daß er die Verbindung einer Idee mit einer Form oder vielmehr die möglichst vollkommene, aber nie vollständig erreichbare sinnliche Darstellung der (immer überschießenden) Idee als die Aufgabe der Kunst betrachtet, die dadurch eine religiöse Färbung erhält. Aber diese Voraussetzung der Solgerschen Mythologie und die ganze auf sie gegründete Spekulation, die besonders auf die griechischen Sagen von der Entstehung der Welt und der Götter eingeht, wird beschränkt durch Hinzunahme der Herderschen Vorstellung von der Volkssage. Zwar glaubt Solger nicht, daß die Theogonien und Heldenlieder der Griechen Volksdichtung seien; aber er nimmt doch neben ihnen, als Quell, aus dem sie schöpfen, Volksüberlieferungen an; selbst auf theogonischem und kosmogonischem Gebiet sollen die Dichter nur gelehrt haben, was im ganzen System des Volksglaubens ihrer Zeit gegeben war (686). Weder Solger noch sein größerer Schüler O. Müller noch alle die, welche bis in die neueste Zeit ihren Bahnen gefolgt sind, haben erkannt, daß erstens der Volksglauben gerade in seinen wertvollsten Bestandteilen nur die Nachwirkung großer Persönlichkeiten darstellt und daß zweitens gewöhnlich der große Dichter direkt seinen Vorgänger befragt, nicht erst den Volksglauben. Diese Überschätzung



des Volkstümlichen, die Solger mit den besten seiner Zeitgenossen teilt, zeigt sich noch in zwei anderen Lehren, die wichtig werden sollten, weil er sie O. Müller eingepflanzt hat. Er betont erstens den lokalen Charakter des griechischen Mythos. Jede Landschaft hatte ihre eigene Gottheit, die zwar, da sich in jeder Gottheit das ganze allgemeine Wesen individualisierte, das Allgemeine mit in sich aufnehmen, zugleich aber, der Landschaft und ihren Bewohnern entsprechend, als deren Lebensprinzip einen besonderen Charakter aufweisen und daher die geschichtliche Entwickelung ihres Landes und Volkes antezipieren mußte (ebd. 712). So wird Athena als Göttin von Athen die kluge Sinnerin, die Begünstigerin von Kunst und Wissenschaft, entsprechend der historischen Bedeutung Athens. Bei dieser Betonung des Zusammenhanges zwischen der Religion und dem Lande, wo sie entstanden ist, mußte Solger natürlich zweitens die Einführung fremder Kulte in Griechenland und selbst den Zusammenhang der griechischen Kulte mit denen anderer verwandter Völker möglichst beschränken. Zwar glaubt er, daß Athena aus Ägypten und Phönizien (714), Aphrodite von Phönizien und Syrien (716) gekommmen sei, zwar sind nach Solger die Grundlehre der griechischen Religion, die Auffassung, daß die ganze Natur beseelt sei, und der damit gegebene Polytheismus den Griechen oder vielmehr schon den Pelasgern aus Asien oder Ägypten zugeführt worden; aber da erst die Griechen jene ganze Naturnotwendigkeit sich in eine Welt von freien Göttern entfalten und dann in den Mysterien wieder zu sich selbst zurückkehren ließen, so ist doch die griechische Religion als etwas für sich Bestehendes, nur aus sich selbst zu Verstehendes zu betrachten (683 f.). — Dies sind die Grundgedanken Solgers: zu einer Ausführung im einzelnen ist er nicht gekommen, jedoch zeigt das wenige, was er gelegentlich einflicht, daß er auch in Spezialfragen seinen Nachfolgern vielfach vorgriff; es stimmt dazu, daß O. Müller sich selbst in Einzelheiten oft an ihn anschloß. Aber im ganzen liegt Solgers Bedeutung für die Mythologie doch vorzugsweise darin, daß er neue Grundideen in sie eingeführt hat. Ganz original ist er freilich nirgends, er hat als aufmerksamer Beobachter die Ideen, die er fand, aufgegriffen, und er hat sie nicht einmal zu verbinden verstanden. Immerhin sind diese Gedanken einmal durch seine Feder geflossen und haben eine Zeitlang die Form gehabt, die er ihnen aufgedrückt hat; ohne Solger wäre O. Müller nicht zu verstehen, der sich allezeit als seinen Schüler bekannt und die allerdings bestehenden erheblichen Abweichungen der Auffassung durch die Verschiedenheit des Standpunktes zu erklären versucht hat, da er selbst mehr den werdenden, Solger mehr den gewordenen Mythos ins Auge fasse. — Damit Müller ganz verständlich werde, muß indessen erst noch zweier anderer Forscher gedacht werden, die, selbst ebenfalls auf einem anderen Felde der Wissenschaft heimisch, nicht nur ihn und seine Schule, sondern auch die folgende Generation in der Mythologie der klassischen Völker nachhaltig bestimmt haben und deren Einfluß schon bei Solger bemerkbar ist. Die wissenschaftlichen Begründer der Germanistik, die Brüder Jakob Grimm (geb. 4. 1. 1785 in Hanau, gest. 20. 9. 1863 in Berlin) und Wilhelm Grimm (geb. 24. 2. 1786 in Hanau, gest. 16. 12. 1859 in Berlin), waren persönlich mit den meisten Romantikern und auch dem unter ihrem Einfluß stehenden Creuzer befreundet und teilten manche von dessen Voraussetzungen. Aber die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Charaktere mußte beide Brüder, die sich in den Dienst entsagungsvoller Einzelforschung gestellt hatten, von den Symbolikern abbringen, die auf dem kürzeren und beque-



meren Wege der Intuition und Spekulation die Rätsel des Mythos lösen zu können glaubten. Namentlich mußte der wenig religiöse Charakter des germanischen Mythos sie von der Creuzerschen Auffassung des Symbols zurück zu der Schillers führen und damit den rationalistischen Gegnern der Symboliker nähern; auch ihnen ist der Mythos Exponent eines Gefühls. Nur was im Geiste einmal lebhaft empfunden ist, kann ihrer Ansicht nach Mythos werden. Dieses Empfindungsmoment aufzulösen ist nach J. Grimm die eigentliche Aufgabe des Mythologen. Allein beide Grimms unterscheiden sich von den Rationalisten durch den Nachdruck, den sie auf die Volkstümlichkeit des Mythos legen. Strenger als die Romantiker, von denen Arnim und die Schlegel sogar die reine Naturpoesie leugnen, hält namentlich J. Grimm an der Herderschen Unterscheidung von Natur- und Kunstpoesie fest. Nur innerhalb jener können seiner Ansicht nach Mythen und Sagen entstehen, und umgekehrt kann das Volk nur Mythen und Sagen dichten. Mit dem geheimnisvollen Walten der Volksseele wird das irrationale Moment, das die Rationalisten beseitigt hatten, wieder in den Prozeß der Mythenbildung eingeführt. Eben weil es irrational ist, vermag auch J. Grimm das Wesen dieser Volksseele nicht bestimmt zu definieren; es bleibt bei unfaßbaren Andeutungen, z. B. soll die Volkspoesie nicht gedichtet werden, sondern sich selbst dichten, ihr Wesen soll die Bevorzugung des Unbewußten sein. Natürlich leugneten auch die Brüder Grimm den Einfluß des dichterischen Genius auf die Gestaltung der Volkssage nicht, aber sie beschränkten ihn auf die Entwickelung der in der Volksseele schlummernden Keime, die er, der edelste Vertreter seines Volkes am besten kenne. Das ist eine Einseitigkeit, die sich aus der Zeit, in der die beiden Brüder wirkten, von selbst erklärt. In dem Leben der Völker sinken unaufhörlich Vorstellungen aus den geistig höheren Schichten zu den unteren herab, und andere steigen umgekehrt von diesen zu jenen empor; bald überwiegt die eine, bald die andere Strömung. Das Schicksal hatte die Brüder Grimm in eine Zeit gestellt, in der die aufwärts gerichtete Tendenz entschieden stärker war; es war ein begreiflicher Irrtum, daß sie diese Richtung, die in Wahrheit erst einzutreten pflegt, wenn die Übersättigung mit Werken der höheren Kunst zum Überdruß geführt hat, für die normale, für die allgemein überwiegende hielten. Natürlich stellen sie sich das Werk des großen Dichters nicht so vor, wie sie selbst als erste die Überlieferungen des deutschen Volkes gesammelt und aus ihnen die untergegangene mythische Überlieferung wiederherzustellen unternommen haben; aber eine solche Sammlung müßte doch vorausgesetzt werden, sollte ihre Auffassung von dem Verhältnis der künstlerischen Formulierung der Volkssage zu dieser selbst annehmbar erscheinen. Hier liegt der Ursprung eines Irrtums, der zwar auch eine segensreiche Folge, die pietätvolle Sammlung aller Reste des niederen Volksglaubens, gehabt, aber doch mehr als eine Generation auch in der Beurteilung des griechischen Mythos zu falschen Folgerungen geführt hat. — Von allen Gattungen des Mythos ist in der Literatur der klassischen Völker die Heldensage am meisten ausgebildet; sie schien am sichersten Auskunft über ihre Entstehung zu geben, daher mußte für die Erforschung der klassischen Mythologie das Urteil beider Brüder über das Epos von besonderer Bedeutung sein. Sowenig wie irgendeine andere Sage kann die Heldensage nach ihrer Ansicht erfunden werden (J. Grimm, Reinh. Fuchs S. VI), vielmehr enthält sie zwei entgegengesetzte Elemente, eine mythische (göttliche) und

eine rein historische (faktische) Wahrheit, deren gegenseitige Durchdringung das eigentliche Wesen der Heldensage ausmachen soll (J. Grimm, Kl. Schr. IV 75). Menschen müssen zu göttlicher Herrlichkeit erhoben und Götter zu Menschen erniedrigt werden. Der göttliche Teil hebt die Sage über die bloße Geschichte, der menschliche nähert sie ihr wieder, indem er sie nie ohne historischen Hintergrund läßt und ihr einen frischen Erdgeruch verleiht, der nichts Eingebildetes, sondern etwas Wahrhaftes ist (J. Grimm, Kl. Schr. IV 85). Später hat J. Grimm diese Ansichten etwas verändert. Seitdem ihm in der Sage das auslösende Gefühlsmoment die Hauptsache geworden war, erschien ihm die Sage als eine Art höherer geschichtlicher Wahrheit, zu der nicht bloß das historische Faktum, sondern auch der Eindruck gehört, den es auf das Volk macht: weil die Heldensage diesen widerspiegelt, gibt sie die innere, lebendige Wahrheit statt der äußeren, toten, die aus Chroniken und Urkunden geschöpft werden kann. Bevor diese aufkamen, war sie die einzige historische Überlieferung. Daß es eine Heldensage ohne historischen Gehalt geben könne, wird geleugnet, und zwar sollen es die großen, die Volksseele aufregenden Ereignisse gewesen sein, welche besonders als Kristallisationspunkte für die Entstehung der Heldensage dienten. — Forscher, die so sehr den nationalen Charakter der Volksüberlieferung betonten und die sich überdies nicht bloß den Mythos als eine der Sprache analoge unbewußte Schöpfung dachten, sondern auch an einen geheimnisvollen, aus dem gemeinsamen Urgrund der Volksseele zu erklärenden Zusammenhang zwischen Sprache und Mythos glaubten, mußten natürlich, wenn sie den Blick über die germanischen Mythenkreise hinauswarfen, ihr Augenmerk vorzugsweise auf die Völker richten, deren Sprache der unsrigen verwandt ist. Hier trafen sie mit den Führern der Romantiker, von denen sie ausgegangen waren, wieder zusammen. A. W. v. Schlegel hatte den Begriff der indogermanischen Sprachfamilie in dem Aufsatz 'De studio etymologico' neu bestimmt, so daß er wissenschaftlich verwertbar wurde. Da mußte denn die Vergleichung von Mythen stammverwandter Völker ungleich berechtigter erscheinen als die Mythenvergleichung Creuzers. Alles dies wies Jakob Grimm, der selbst durch die Entdeckung des ersten wichtigen Lautgesetzes das Germanische in den Kreis der verwandten Völker eingeordnet hatte, auf die Bahn, die später Kuhn und Max Müller gegangen sind; und Anläufe hat er in der Tat genommen. In dem Aufsatz über den Liebesgott setzt er Amor, Ἵμερος und skr. Kāma gleich und konstruiert aus mittelalterlichen Poesien einen deutschen Gott Wunsch, der wenigstens begrifflich entsprechen würde (Kl. Schr. II 324 f.). Zu der von Eustathios bezeugten Sage von den Söhnen des Bellerophontes vergleicht er die Tellsagen und wagt die Gleichsetzungen Bell-erophon, Bell, Velent, βέλος und telum, Tell (Kl. Schr. IV 76). Der Aufsatz über den Donner findet in der angeblichen Gleichheit der Namen Taran, Thorr, Perun (Perkunas) und selbst Herkynios eine Bestätigung des alten Zusammenhanges der europäischen Völker (Kl. Schr. II 416 ff.). Hat hierin auch der Meister der Versuchung nicht widerstehen können, der die Schüler erliegen sollten, so sind doch solche Verirrungen bei ihm i. g. selten; durch einen natürlichen Instinkt geleitet, sucht er weniger die etymologischen Übereinstimmungen auf als die semasiologischen, und in der Feststellung dieser hat er Ergebnisse gewonnen, die dauernden Wert haben. Er wußte aber auch, daß diese begrifflichen Übereinstimmungen sich nicht auf die indogermanische Völ-

kerfamilie beschränken, daß z. B. auch die Finnen den Donnergott 'Vater' nennen (Kl. Schr. II 421). Überhaupt mußte der weite Umfang seiner Studien, ihn vor einer Überspannung des ethnischen Prinzips bewahren. Die Parallelen zu der deutschen Volksüberlieferung, die er für Überbleibsel einer germanischen Mythologie hielt, fanden er und sein Bruder Wilhelm bei allen möglichen nicht stammverwandten Völkern. Jakob Grimm war auch einer der ersten, der rückhaltslos Benfeys Hypothese von der Wanderung der Märchen anerkannte; er mußte daraus schließen, daß die Vererbung der Mythen innerhalb der nationalen Verbände durch die Mythenübertragung von Volk zu Volk mindestens durchkreuzt werde. Hat er danach auch nicht seine Anschauung von dem nationalen Charakter des Mythos und der Sage korrigiert, so war ihm diese Erkenntnis doch eine Warnung vor der Gleichsetzung griechischer, indischer und germanischer Gottesnamen.

Die mythologischen Schriften Solgers stehen in den 'Nachgelassenen Schriften' II Leipz. 1826. Außer den im Text erwähnten Vorlesungen kommen besonders folgende Einzeluntersuchungen in Betracht: Über die ältesten Ansichten der Griechen von der Welt (Nachgel. Schr. II 629 ff.); Über den Ursprung der Lehre von Dämonen und Schutzgeistern in der Religion der alten Griechen (ebd. 660 ff.); Über die Religion der Griechen und einiger anderer Völker des Altertums (ebd. 719 ff.). — Über Solgers Verhältnis zu O. Müller s. Stuhr, Hall. Jbb. I (1838) 2349 f. — Reinhold Schmidt, Solgers Philosophie Berlin 1841 handelt über Symbol u. Allegorie S. 56, berücksichtigt aber die mythologische Theorie Solgers nicht. — Jacob Grimm hat seine mythologischen Ansichten, abgesehen von der nach langen Vorstudien schnell (1833—1835) niedergeschriebenen 'Deutschen Mythologie' (1835; [2]1844; [3]1875 ff.) in zahlreichen Einzeluntersuchungen niedergelegt. Eine der ältesten und für die Theorie wichtigsten heißt 'Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte. Mit altdeutschen Beispielen' (Fr. Schlegels Deutsches Mus. 1813, 3, 53—75 = Kl. Schr. IV 74 ff.). Die meisten andern sind gesammelt in den Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde (Kleinere Schriften II Berl. 1865); darin (S. 314 ff.) Über den Liebesgott, Abh. BAW 1851 1 ff.; (402 ff.) Über die Namen des Donners, Abh. BAW 1853 305 ff. Von Wilhelm Grimms Untersuchungen kommen hier besonders in Betracht: Die mythische Bedeutung des Wolfes (Ztschr. f. deutsch. Altert. XII (1865) 203 ff., Kleine Schr. IV 402 ff.) und Die Sage von Polyphem (Abh. BAW 1857 1 ff., Kl. Schr. IV 428 ff.). — Viel reichhaltiger als das, was E. Schönbach, Die Brüder Grimm. Ein Gedenkblatt zum 4. 1. 1885, Berlin 1885 (bes. S. 41 ff.) und der nicht unparteiische *Frédéric Baudry, Les frères Grimm, leur vie et leurs traveaux*, Paris 1864 (bes. S. 19) über die mythologischen Ansichten beider Brüder und besonders Jakobs sagen, sind die Bemerkungen von Wilhelm Scherer, Jakob Grimm[2], Berlin 1885 (bes. 269 ff.).

70. Karl oder, wie er sich selbst seit 1819 auf Buttmanns Rat nannte, **Otfried Müller** (geb. 28. 8. 1797 in Brieg, gest. 1. 8. 1840 in Athen) ist in seiner Entwickelung dauernd durch seine Berliner Lehrer A. Boeckh und Solger bestimmt worden; jener hat wahrscheinlich dem Schüler einen der Grundgedanken seiner wissenschaftlichen Tätigkeit eingegeben oder wenigstens befestigt, den großartigen Plan, der schon Heyne (§ 53) vorgeschwebt hatte, durch eine Bearbeitung der gesamten mythischen und historischen Überlieferung einzelner Gebiete Griechenlands eine griechische Geschichte vorzubereiten; in diesem Sinne hat er Müllers Erstlingsschrift, die Aeginetica, als die erste Spezialgeschichte unter allen bisherigen der griechischen Staaten öffentlich (Kl. Schr. VII 245) und später in Briefen die anderen historisch-mythologischen Werke Müllers begrüßt, obgleich in den beiden wichtigsten von ihnen der fest bestimmbare lokale Gesichtspunkt durch den hypothetischen und schwankenden des Stammes ersetzt war. Aber die griechische Geschichte, die Müller als Krönung seines Lebenswerkes plante, wäre doch wahrscheinlich etwas



ganz anderes geworden, als was Boeckh vorschwebte, und würde den durch persönliche Freundschaft überdeckten tiefen Gegensatz in fast allen wissenschaftlichen Hauptfragen offenbart haben. Denn wie den Zeitgenossen überhaupt, so erschien Müller auch seinem Lehrer Boeckh als universaler Geist, als einer der ersten Geschichtsforscher, der alle Seiten seines Faches gleichmäßig ausgebildet hatte, der Religion, Literatur, Kunst, politische Geschichte, Land und Klima, kurz alle Existenzbedingungen und alle Schöpfungen des griechischen Lebens zugleich heranzog, der beim Mythos ebenso den Ort, an dem er haftet, wie die Geschichte seiner Ausbildung und Übertragung, seine literarische und archäologische Bezeugung hervorsuchte. Müllers Vorarbeiten zeigen jetzt, und seine griechische Geschichte würde vermutlich auch den Zeitgenossen und besonders Boeckh, dessen ein solcher Plan würdig war, gezeigt haben, in wie weiter Ferne die Erfüllung dieser idealen Forderung lag. Denn der Universalität des behandelten Stoffes steht die Einseitigkeit der Behandlung gegenüber, die nur deshalb lange verborgen blieb, weil sie nicht aus Vorurteilen eines einzelnen, sondern aus den die Zeit beherrschenden und auf Müller, den lebhaft mitfühlenden Sohn seiner Zeit, besonders stark einwirkenden Anschauungen entsprang. Diese Anschauungen waren Müller durch seinen zweiten Berliner Lehrer Solger eingepflanzt worden. Schon Zeitgenossen urteilten, er habe nachträglich die induktive Begründung zu dessen spekulativen Theorien gegeben, und sahen darin einen Beweis für die Richtigkeit der übereinstimmenden Ergebnisse; in Wahrheit erhellt daraus nur die Leichtigkeit, mit der man jeden Gedanken in den Mythos und auch in dessen Entstehungsgeschichte hineinlegen kann, wenn man nicht den in der Überlieferung liegenden leisen Winken, sondern feststehenden Überzeugungen folgt. Solger selbst war in den Gedanken, die ihm Müller entlehnte, durch die Brüder Grimm befestigt worden, die später, namentlich in ihrer Göttinger Zeit, wo Jakob Grimm Müllers Hausgenosse wurde, auf diesen den größten Einfluß ausübten, mit denen er aber schon in seinen früheren Schriften sich eng berührt. In dem Streite zwischen den Rationalisten und den Symbolikern steht er fast ganz auf dem Standpunkt Jakob Grimms. Nicht mit Lobeck, den er wegen der Vermischung der Begriffe in diesem Punkte tadelt, aber mit den jüngeren Rationalisten unterscheidet Müller die Allegorie, 'die willkürliche Übertragung des in Begriffen Aufgefaßten in sinnliche Vorstellungen' vom Symbol, das 'wenigstens auf der Stufe der geistigen Entwickelung und Bildung, auf welcher es vorkommt, keine weitere Erörterung und Aufklärung verträgt' (Kl. Schr. II 63; vgl. Proleg. 335). Die Allegorie wird als mythen- und religionsbildender Faktor verworfen, das Symbol dagegen, das Müller, hierin sich von den Rationalisten entfernend, nicht vom Kunstsymbol, sondern von jedem sinnlichen Gegenstande versteht, 'an dessen Vorstellung der menschliche Geist zum Denken höherer, übersinnlicher Vorstellungen aufsteigt' und das als ein natürliches, durch die Vereinigung des Geistes und Körpers im Menschen gegebenes und daher dem Menschengeschlecht selbst gleichaltriges Ausdrucksmittel bezeichnet wird (Proleg. 257f.), ist nach Müller Ausgangspunkt aller Religion und jedes Mythos (ebd. 266), dessen religiösen Charakter er etwas stärker als J. Grimm, wenn auch lange nicht so stark wie Creuzer ansetzt. Seine Vorstellung von den Göttern kann der primitive Mensch nur durch Symbole oder durch Mythen, die oft nur in Tätigkeit gebrachte Symbole sind, ausdrücken (Kl. Schr. II 84). Aus dem Symbol wird direkt der Kul-

tus abgeleitet: man wollte symbolisch die Gottheit als Spenderin der Nahrung bezeichnen, darum gab man ihr von dieser einen Anteil; daß man das später als Speisung der Gottheit auffaßte, wird für einen leicht erklärlichen Aberglauben erklärt, 'man müßte denn meinen, bei der Libation werde der Wein deshalb auf die Erde gegossen, damit ihn die Götter aufleckten' (Prol. 259). Daß die Symbole, die doch mit Notwendigkeit auf die übersinnliche Vorstellung hinführen sollen, sehr schwankende Begriffe sind, hebt Müller trotzdem selbst hervor; so wird z. B. die Schlange bald auf die Fülle der allgebärenden Natur, bald auf die ewige Jugend und Gesundheit, bald auf die unreine, bösartige, wüste Natur bezogen (Prol. 279). Aus dem Kultus leitet dann noch Müller (ebd. 234 ff.) meist als dessen Erklärung den Mythos her; hier sind die Kinder Erzeuger ihrer Väter (ebd. 372). Weil aus den Symbolen erwachsen, sind die Mythen ebenso vieldeutig wie diese, und manche sind überhaupt nicht deutbar, weil die mythischen Züge nachträglich vermengt wurden. Notwendig ist aber auf einer gewissen Entwickelungsstufe, im mythischen Zeitalter (ebd. 164), in dem noch die Gegenwart selbst, d. h. das gesamte Denken und Wissen (ebd. 78) sich in Mythen verwandelte (ebd. 166) und der Mensch noch nicht gelernt hatte, Gedachtes — in der reinen Poesie — und Reelles — in Philosophie und Geschichte — gesondert darzustellen, der Mythos (Prol. 170) in ebenso hohem Grade wie auf einer noch früheren Stufe das Symbol. Müller begnügt sich daher bei der Erklärung eines Mythos nicht mit dem Nachweis der Möglichkeit seiner Entstehung, er will zeigen, wie er sich bilden mußte (vgl. über die Sage von Artemis' Flucht nach Ortygia, Prol. 136): daß er sich damit praktisch von der theoretisch oft betonten Forderung der empirischen Erkenntnis zur spekulativen Konstruktion wendet, wird ihm hier so wenig wie sonst klar. So sehr sich aber gerade hier Müllers Methode mit der Creuzers berührt, so führt sie ihn doch zu entgegengesetzten Ergebnissen, in denen er sich wieder Jakob Grimm nähert. Er folgert aus der Notwendigkeit des Mythos, daß er weder absichtlich noch willkürlich entstanden sein könne (Prol. 334; Kl. Schr. II 84). Auch nach Müller beabsichtigt der Mythos nicht, etwas Gedachtes mitzuteilen, sondern er geht aus einer Stimmung hervor (Kl. Schr. II 22), deren Erkenntnis die eigentliche Aufgabe der mythologischen Forschung ist, nicht weil man durch sie zur Deutung, wohl aber, weil man durch sie und nur durch sie zum Verständnis der Entstehung des Mythos gelangen kann (ebd. II 84). Denn nicht physische oder ethische Dogmen, nicht einzelne Philosopheme über Welt und Gottheit sind der Grund des Kultus, sondern das allgemeine Gefühl des Göttlichen (Kl. Schr. II 86). Nicht die Kräfte der Natur wurden *θεοί* genannt, sondern die geglaubten *θεοί* erschienen in der Natur lebendig (Prol. 243); d. h. Müller, der auch hier spekulativ konstruiert, sieht die postulierte eingeborene Gottesvorstellung als das Primäre, die empirische Naturwahrnehmung als ein Sekundäres an. Da er selbst von einer übersinnlichen, aller Erscheinung zugrunde liegenden Welt und Natur überzeugt ist, glaubt er mit naiver Verallgemeinerung, die wieder mit seinem Anspruch auf erfahrungsmäßige Feststellung der Wahrheit in Widerspruch steht, daß jeder von Natur wohlgeschaffene Geist eine solche annehmen müsse (Prol. 236). Die göttliche Vorsehung hat seiner Ansicht nach von Anbeginn an unter die Nationen der ganzen Erde Funken jenes Lichtes ausgestreut, welches in späterer Zeit sich in hellerem Glanze offenbaren sollte (Gr. Lit. I[1] 18). Einen eigentlichen Monotheismus,



an dem doch sein Lehrer Boeckh (Encycl. u. Methodol.² 272 f.; 429) festhielt, schreibt aber Müller den ältesten Griechen nicht zu, sondern nur ein sich auch später immer wieder betätigendes Streben nach einer Zusammenfassung des Göttlichen (Prol. 244 f.). — Aus dieser Empfindung des Göttlichen scheint nun Müller das ideale Element zu erklären, das seiner und Jakob Grimms Ansicht nach in jedem Mythos mit einem realen untrennbar verbunden sein muß. Da er die Religion auf eine allgemein menschliche Empfindung zurückführt, braucht er das Priestertum nicht als Mittelglied im Prozeß der Religionsbildung; er ist auch nicht genötigt, die griechischen Gottesvorstellungen von denen der vermeintlichen orientalischen Hierarchien herzuleiten. Zwar hebt er ausdrücklich hervor, daß er sich des Orients in der griechischen Mythologie nicht für immer entledigen und der Forschung nach den Zusammenhängen der alten Kulte auch über den Archipelagus hinaus nicht ganz entsagen will (Kl. Schr. II 98), er hat selbst die Verbrennung des Herakles als möglicherweise der Sandonsage nachgebildet bezeichnet (Kl. Schr. II 109); aber i. g. haben für ihn die Übereinstimmungen in den Kulten verschiedener Völker nur Analogiewert (Prol. 282), und er hält die Annahme der unabhängigen Entstehung ähnlicher Mythen für die immer zunächst gegebene, im einzelnen Falle erst zu widerlegende (Prol. 280 f.). Diese Anschauungen bewahren ihn vor der Annahme einer indogermanischen Urreligion, der auch J. Grimm nicht sehr geneigt war. Höchstens ganz wenige Grundbegriffe von Göttern, darunter nicht einmal Zeus, dessen indische Entsprechung er noch nicht kennt (Kl. Schr. II 88), gesteht Müller der Urzeit zu; die griechischen Götter in ihrer Bestimmtheit sollen einer ganz anderen Zeit angehören. Durch die Trennung der griechischen Religion von der orientalischen erreicht Müller, daß er jeden Einfluß priesterlicher Elemente auf sie leugnen kann. An die Stelle der Hierarchie tritt ihm das Volk, die Nation. Auch ihm wie J. Grimm ist dieser Begriff ein mystischer Schlüssel zur Lösung aller Geheimnisse der Religion und des Mythos. Die Volkssage kann nicht lügen, weil sie nicht erfunden werden kann (Prol. 111); freie Erfindungen wurden seiner Ansicht nach nie zu Mythen (ebd. 103). Den Inhalt der vorausgesetzten griechischen Volkssage bestimmt Müller ganz nach dem der germanischen, wie ihn Jakob Grimm sich dachte. Weil in dieser zahlreiche historische Namen erscheinen, stand ihm fest, daß auch die griechische viele geschichtliche Elemente enthalten müsse (Prol. 285 u. ö.), und zwar dies nicht nur in dem allgemeinen Sinn, in dem jedes Werk ein geschichtliches Zeugnis für die Zeit seiner Entstehung ist, weil auch die freieste Phantasie an irgend etwas Reales anknüpfen muß, sondern mit der Prätension, daß dieses die Phantasie regulierende Reale zugleich deren Inhalt sei. Er begnügte sich nicht mit der Annahme, daß die griechischen Mythen Hoffnungen, Bestrebungen und Anschauungen bestimmter Kreise widerspiegeln, sondern fand in ihnen idealisierte Erinnerungen an wirkliche Begebenheiten; und weil die germanische Heldensage großenteils Gestalten aus der Wanderzeit der Volksstämme festgehalten hat, glaubte er — wiederum in unbewußter Verallgemeinerung —, daß dies auch die griechische getan haben müsse; ja, er schloß gleich weiter, daß der griechische Mythos großenteils Stammwanderungssage enthalte. Das konnte sich zwar auf keine Analogie stützen, stimmte aber zu den Folgerungen, welche die griechischen Historiker aus den überlieferten Stammbäumen gezogen hatten. Ihre Konstruktionen setzt Müller, obwohl er bisweilen Kritik übt

und wohl auch zugibt, daß es eine von der Sage unabhängige Überlieferung über die Stammwanderungen nicht gab (vgl. z. B. Prol. 217), oft den ihnen zugrunde liegenden Genealogien als gleichwertig an, kombiniert sie mit ihnen und findet in der sich dann natürlich meist ergebenden Übereinstimmung einen Beweis für die Zuverlässigkeit beider und für die Richtigkeit seiner Methode. Um so mehr hält er sich für berechtigt, das so gewonnene buntscheckige Material unmittelbar zu verwenden; er geht weit über das hinaus, was die antike Geschichtskonstruktion gewagt hatte; er verließ schließlich selbst den trügerischen Boden einer Quasiüberlieferung und erhob sich ganz in die Lüfte der reinen Spekulation. Dieses Fehlers wäre er sich übrigens wahrscheinlich selbst bewußt geworden, wenn er, statt ein paar Teile der Stammythen herauszugreifen, für welche die antike Konstruktion ihm besonders stark vorgearbeitet hatte, die gesamte Überlieferung in Betracht gezogen hätte. Dann würde auch häufiger als jetzt seinen im Ausgangspunkt und im Ergebnis verfehlten Untersuchungen ein Wert insofern zukommen, als die Entstehung der antiken Konstruktion durch sie erklärt wird. — Außer dem geschichtlichen Gehalt schreibt Müller der Sage namentlich einen geographischen zu. Wie die Brüder Grimm die deutschen Lokalsagen gesammelt hatten, so glaubte er, eine Übersicht über die lokale Verteilung der griechischen Mythen erreichen zu können, obwohl ihm die nachträgliche Sagenwanderung durchaus bekannt war und obwohl viele Mythen an verschiedenen Orten lokalisiert sind. Denn den ursprünglichen herauszufinden, hielt er nach den in ihnen selbst enthaltenen Andeutungen für leicht (Prol. 226); in Wahrheit wurde er freilich auch hier meist durch Theorien bestimmt, die ihm von anderer Seite her feststanden. Müller ging dann aber weiter: weil der Mythos meist an eine Örtlichkeit anknüpft, sollte er oft auch den Eindruck wiedergeben, den diese auf die Umwohner machte. So kehrte Müller auf einem Umweg zur Mythendeutung zurück, obwohl er mit dieser nach seiner Definition des Mythos sich ebensowenig hätte befassen dürfen wie die Rationalisten. Das Unbestimmte, Nebelhafte des Mythos und die Leichtigkeit, mit der man in ihn eine feststehende subjektive Ansicht hineinlegen kann, lockten ihn doch gar oft von seinem eigenen Prinzip ab. Daß die Musen weiblich sein sollen, weil die weibliche Seele der Begeisterung zugänglicher erscheint (Prol. 277), läßt sich vielleicht noch als Ausdruck eines Gefühls verstehen; aber wenn Minyas nach Müller (Prol. 276) Sohn des Chryses heißt, weil er viel Gold von seinen Vorfahren geerbt hatte, Sohn des Ares aber, weil der minyeische Phlegyerstamm sich durch wilden Kriegsmut hervortat, Sohn des Sisyphos, weil die Minyer den korinthischen Aiolern nahe verwandt waren, Sohn Poseidons, weil sie Schiffahrt trieben, so erklären diese Vermutungen nicht mehr die unwillkürliche Entstehung des Mythos aus Empfindungen des Volkes, sie setzen vielmehr die bewußte Allegoristik eines mythenschaffenden Dichters voraus, wie sie Müller sonst nicht anerkennt. Zwar gibt er eine gewisse Mitwirkung des Einzeldichters bei der Gestaltung des Mythos zu, aber nur in dem Sinne, wie dies auch Jakob Grimm getan hatte. Er räumt ein, daß die Auffassung einer Sage (Prol. 212), namentlich die psychologische Motivierung (ebd. 208) bisweilen von Individualdichtern vertieft ist und daß diese Veränderung nachträglich hin und wieder die Volkssage beeinflußt hat; aber von der Erkenntnis, daß ein Volk als Ganzes nichts schaffen, sondern nur auswählen kann, und daß deshalb alle Volkssage und aller Volksglaube schließlich auf die Dichtung

oder die Lehre eines einzelnen zurückgehen müsse, war er so weit entfernt, daß er vielmehr das umgekehrte Verhältnis für selbstverständlich hielt. Für ihn hat neben der Volkssage i. g. der schaffende Genius des Einzeldichters ebensowenig Wert wie die große Persönlichkeit für die Geschichte überhaupt. Aus der mündlichen Volksüberlieferung sollen von dem ältesten Epos an (Prol. 349) bis zu den spätesten Schriftstellern Dichter und Prosaiker geschöpft haben (ebd. 106). Daß von Literaten wie Pausanias bisweilen als Volkssage bezeichnet wird, was erst Reflex einer literarischen Überlieferung ist, kann nach Müller nichts gegen das Verhältnis der Literatur zur echten Volkssage erweisen. Diese glaubt er sicher und von nachträglichen Verfälschungen gereinigt darstellen zu können; in Wahrheit sind seine Kriterien teils äußerlicher Art, teils fälschlich von der germanischen Heldensage übertragen, teils endlich ganz subjektiv. So achtet er z. B. besonders auf die Abweichungen der angeblichen Volkssage von den Dichtern (Prol. 215), als ob in diesem Fall das alte namenlos Überlieferte immer das Echte bieten müßte und nicht ebenso gut von einer verschollenen literarischen Überlieferung abhängen könnte. Die echte Volkssage ist nach Müller allmählich in die Literatur eingedrungen; Homer kannte erst einen kleinen Teil von ihr (Prol. 126), steht aber selbst dem Naturzustand der Poesie, der Volksdichtung, ganz nahe; ja, es sollen in seine Epen Lieder späterer und früherer Dichter eingearbeitet sein (Gesch. d. gr. Lit. I[1] 85 ff.). In einem Brief an Nitzsch vom 29. 12. 1831 hält Müller Wolfs Ansichten von einer Art Naturzustand der Poesie, von Komposition und Überlieferung durch das Gedicht, von Fortpflanzung in Familie und Geschlechtern oder alten Innungen von Sängern für so sicher, daß das Gegenteil erst nachgewiesen werden müßte (Lübker, Nitzsch S. 104). Müller nimmt aber den Gedanken Wolfs nicht einfach auf, er fügt ihn auch, wie sich aus dem bisher Bemerkten ergibt, wieder in den großen Zusammenhang ein, den er bei Vico gehabt hatte und den Wolf, was ihm Nitzsch (Heldens. d. Gr. 381) m. R. zum Vorwurf macht, verkannt hat, obwohl er doch nach seiner eigenen Angabe (Mus. f. Altertw. I 555 ff.) nachträglich von diesem Vorgänger Kunde erhielt. Auch hier erscheint Müller als der Vereiniger von Gedanken, die zusammengehörten und einander zustrebten; in der Sammlung und klaren, imponierenden, weil rücksichtslosen Durchführung der seine Zeit beherrschenden Gedanken liegt das Geheimnis der großen, fast bis in die Gegenwart fortdauernden Wirkung O. Müllers.

Ein Lebensbild Otfr. Müllers gibt es bisher nicht. Als Ersatz diene Richard Förster, Otfr. Müller, Rede zum Antritt des Rectorats der Univ. Breslau 15. 10. 1897, Bresl. 1897, und vor allem C. O. Müller, Lebensbild in Briefen an seine Eltern mit dem Tagebuch seiner italienisch-griechischen Reise herausgeg. von Otto und Elsa Kern, Berlin 1908. — Die mythologischen Hauptwerke Müllers sind *Aegineticorum liber,* Berl. Diss. 1817; Gesch. Hellen. Stämme u. Städte I. Orchomenos u. die Minyer, Breslau 1820 ([2] besorgt von Schneidewin 1844); II. III. Dorier, ebd. 1824; *Minervae Poliadis sacra et aed. in arce Athenarum*, Gött. 1820; Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythol., Gött. 1825; Denkmäler der alten Kunst, Gött. 1832 ff. (von II. 3 an fortgesetzt von Wieseler; [2] 1854; II_I^3 1877; II_{II}^3 1881; [4] bearbeitet von K. Wernicke und B. Graef, Leipz. 1899 ff.); Aeschylos' Eumeniden griech. u. deutsch, Gött. 1834, mit einer Erklärung, 1835; *Antiquitates Antiochenae, Comm. duae*, Gött. 1839. Auch die Ausgabe von Varro *De Lingua Latina*, Leipz. 1833, und Festus *De verborum significatione*, Leipz. 1839, kommen für Mythologie und Religionsgeschichte in Betracht. Die wichtigeren kleineren mythologischen Abhandlungen sind im zweiten Band der Kleinen Deutschen Schriften, herausgeg. von Ed. Müller, Bresl. 1848, gesammelt.

71. Mitstreiter und ältere Schüler O. Müllers. Bevor die Entwickelung der mannigfachen von Otfr. Müller gegebenen Anregungen dargestellt werden kann, muß eines Forschers gedacht werden, der trotz des bewußten Unterschiedes der Methode und trotz der Verschiedenheit fast aller Einzelergebnisse sich doch in den Grundanschauungen so nahe mit Müller berührt, daß er nur mit ihm zusammen genannt werden kann. Christian Hermann Weiße (geb. 10. 8. 1801 zu Leipzig, gest. 1866), der später durch seinen Freisinn bekannt gewordene Theologe, war ursprünglich Hegelianer gewesen, hatte sich aber von dem Meister losgesagt, weil er nicht mit diesem das reine Wissen, sondern die Religion, das ethische, von Frömmigkeit und Liebe erfüllte Phantasie- und Gemütsleben, als die höchste Gestaltung des geistigen Lebens ansetzte. So wandte sich Weiße von Hegel ab Solger zu, und in dessen Schule hat er wahrscheinlich die Anschauungen eingesogen, die ihm mit Müller gemeinsam sind. In der Entstehung des Mythos sieht auch er einen Naturvorgang, bei dem der Zufall ebenso ausgeschlossen ist wie eine bestimmte Absicht. Der einzelne kann auch seiner Ansicht nach Mythen nicht erfinden; daher verwirft er auch mit Müller und den Rationalisten die allegorische Mythendeutung, d. h. die Vorstellung, daß die Mythen willkürliche Verhüllung äußerlicher Natur- oder Geschichtsbegebenheiten (Stud. d. Hom. 289) oder gar abstrakter Gedanken (Darstell. d. griech. Myth. S. 80) enthalten. Endlich betont auch er den poetischen Charakter des Mythos. Aber andererseits kann er sich bei dem vagen und im Grunde unvorstellbaren Grimm-Müllerschen Begriff der Volksdichtung nicht beruhigen. Der eigentlichen Poesie, die immer ein künstlerisches Individuum voraussetze (ebd. 49 u. ö.), stellt er daher die Sage als 'Sagenpoesie' gegenüber. Dieser etwas irreleitende Ausdruck soll bezeichnen, daß der Mythos nicht gedichtet wird, sondern durch die unbewußte Harmonie einer Vielheit von Menschen von selbst entsteht (ebd. 90). Das klingt an einen Satz J. Grimms an (o. § 69, S. 155), der aber hier einen etwas faßbareren Inhalt erhält. In den inhaltsreichen Augenblicken des Lebens eines Volkes bricht nach Weiße unwillkürlich der Mythos aus und ruft, 'der Erscheinung des Blitzes gleich in andern nahen oder ferneren Individuen einen verwandten und begegnenden Strahl geistigen Lebens durch unmittelbare oder fortgeleitete Berührung hervor' (ebd. 61) Er geht nicht etwa aus dem Unvermögen hervor, die Wahrheit als reinen Begriff zu gewinnen, enthält vielmehr in sich, ohne selbst ein Kunstwerk zu sein, den Keim zu einem Kunstwerk; er steht deshalb über der rein verstandesmäßigen Erkenntnis und berührt sich mit dem spekulativen, absoluten Wissen. Der Mythos ist die Gestalt, welche die Wahrheit annehmen mußte, ehe sie in die Schönheit eingehen konnte; das aber, was sie fähig machte, zur Schönheit zu werden, ist der im Wesen verhüllte Begriff, der, nachdem er sich mit der Einzelheit der Individualität vermählt hatte, in die Objektivität einzugehen vermochte (Stud. d. Hom. 288). Der Mythos ist nach Weiße weder mündlich noch schriftlich fixiert, vielmehr muß er in unmetrischer Improvisation stets neu geformt werden. Seinen religiösen Charakter muß entsprechend den bereits erwähnten religiösen Anschauungen auch Weiße voraussetzen; ja, er sieht in ihm wie im ganzen Heidentum etwas Göttliches; aber auf die Erklärung dieser Elemente, auf den Nachweis und die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Mythos legt auch er nur wenig Wert. In dem Mythos unterscheidet auch Weiße einen individuellen und einen faktischen Bestandteil, aber der letztere ist ihm etwas

Unwesentliches, nicht der Inhalt und nicht die Ursache, sondern nur der Anlaß des Mythos. In diesem Punkte bekämpft er heftig, wenngleich meist ohne Nennung des Namens, Müller, der zwar die Fakten nach Ideen auffassen, aber doch nicht die Ideen als das Höchste, allein Maßgebende gelten lassen, vielmehr, ohne von der Idee wahrhaft durchdrungen zu sein, dennoch im Wettstreit mit ihr das Historische lebendig gestalten wolle und so auf den unfruchtbarsten Ausgangspunkt, auf eine atomistische Zergliederung des lebendig Gegliederten, zu einer öden Auffassung des Mythos geführt werde. Nach Weiße kann der Augiasstall der mythologischen Äußerlichkeiten nicht anders ausgemistet werden, als wenn man den Strom der Idee über ihn wegleitet (Stud. d. Hom. 290). Diese Auffassung bewahrt ihn zwar vor der Überschätzung des historischen Elementes im Mythos — er bekämpft Müllers Konstruktionen von den Wanderungen griechischer Stämme und die Anschauung, daß den einzelnen besondere Götter oder Heroen entsprechen, wenngleich er eine gewisse Beziehung zwischen Kultstätte und Gottheit, z. B. zwischen Athena und Athen, zugesteht (ebd. 303 f.) —; dagegen wird er durch die Überschätzung der Idee noch viel weiter als Müller von der gesunden empirischen Forschung zu spekulativen Konstruktionen verführt, die beweisen, daß er auch später noch stark unter Hegelschem Einfluß steht. Daher sind denn auch seine Mythenerklärungen im einzelnen alle verfehlt. Die meisten Mythen leitet er aus den Empfindungen her, die den Griechen erfüllten, als er sich von der orientalischen Kultur befreite. Dieser schreibt er ungefähr alle diejenigen symbolischen Vorstellungen zu, die Creuzer für das eigentlich Wesentliche auch der griechischen Religion erklärt hatte. Nach Weiße steht der griechische Geist höher; er schaute die Natur nicht im Symbol, sondern in ihrem Wesen, die griechische Gottesverehrung ist eine 'Religion des Wesens, welches in die äußere Besonderheit der Erscheinung auf eine dem Begriff verwandte und ihn vorbildende Art sich reflektiert hatte' (Stud. d. Hom. 285). Der Gegensatz zwischen Griechenland und Morgenland ist aber nach Weiße zugleich der politische zwischen nationaler Freiheit und völkervermischender Knechtschaft, und auch diese staatliche Seite des Gegensatzes von Orient und Okzident findet er im Mythos reflektiert, z. B. in der troischen Sage, in der Helena die Hellenen und ihre Mutter Nemesis 'die spröde männliche Jungfräulichkeit einer freien Nation' bezeichnen soll (Stud. d. Hom. 329 ff.). Diese abstrusen Erklärungen, in denen Weiße doch auch fast zu der von ihm bekämpften allegorischen Mythenauslegung zurückkehrt, haben verhindert, daß seine Ansichten weitere Verbreitung fanden; seine allgemeinen Erwägungen sind aber nicht unwichtig als ein Versuch, die Grimm-Müllerschen Anschauungen von ihren offenbarsten Anstößen zu beseitigen. Mehrere seiner Gedanken kehren auch, obwohl er selbst selten zitiert wird, in den späteren Untersuchungen, die sich an Otfr. Müller anschlossen, immer wieder. — Zu den ersten, die mit diesem in den Hauptgedanken übereinstimmten, gehört ferner Karl Heinrich Wilhelm Völcker (geb. 21. 7. 1798 in Lich, gest. als Gymnasiallehrer in Gießen 31. 1. 1841). Auch er legt mit den Rationalisten Wert auf den Stimmungsgehalt des Mythos — das goldene Geschlecht z. B. objektiviert ihm die Empfindungen, mit denen der Mensch an seine eigene Jugend zurückdenkt (Myth. d. Jap. 256 ff.) —, er verschmäht aber doch auch eigentlich allegorische Mythenauslegung nicht. Von Müller unterscheidet er sich insofern, als er bisweilen biblisch-theologische Ideen in dem Mythos findet, auch

faßt er die mythisch-historischen Elemente etwas anders, und zwar in einer Weise, die, da der Meister nicht widersprach, bei den Schülern häufiger begegnet. Indem er nämlich den troischen Krieg mit der Sage von der Eroberung der Troas durch die Aioler verband, die einem Abkömmling Agamemnons zugeschrieben wird, gelangt er zu dem einen richtigen Kern enthaltenden Satz, daß sich im Mythos Ereignisse einer späteren Zeit spiegeln. — Zu O. Müllers frühesten Anhängern gehört ferner der Pfarrer von Bad Liebenstein Emil Rückert, der bereits in der Artussage historische Elemente erkannt hatte und die dort erprobte Methode auf den griechischen Mythos übertrug, andrerseits aber auch den Zusammenhang der Sage mit dem Ritual stärker und in anderem Sinn als O. Müller betonte. Die Heroen der griechischen Sage sind ihm nämlich großenteils Hypostasen von Göttern; daneben nimmt er auch ganz freie Erfindungen an. — Hierin steht ihm Johann Nepomuk Uschold (geb. 16. 5. 1806 zu Erdenweis in der Pfalz) nahe, der z. B. Agamemnon für eine Vermenschlichung des lakonischen Zeus Agamemnon hält und in der Beschreibung des Agamemnon Il. *B* 477 den karischen Zeus mit dem Kopfe des griechischen Zeus, der Brust des Poseidon und dem Wuchs des Ares erkennt. Allerdings darf Uschold, der den ersten Band seiner 'Vorhalle' Wachsmuth, Bär und Carl Friedrich Hermann, den zweiten Creuzer und Gottfried Hermann widmet und sich dabei selbst als Schüler von Welcker bezeichnet, nur noch im weitesten Sinn der Richtung Müllers zugezählt werden, dem er fast nur in der starken Betonung des nationalen Gehaltes der Sage (Vorhalle I 129 ff. u. ö.) nahe steht. Die scheinbaren Übereinstimmungen zwischen den Religionen Griechenlands und des Orients erklärt Uschold durch den gemeinsamen Ursprung der griechischen, ägyptischen und phönizischen Mythen aus dem Sabäismus (ebd. II S. XXVII). Was den von Müller überschätzten historischen Gehalt des griechischen Mythos betrifft, so gibt er diesen zwar für die Wanderungssagen zu, glaubt auch, daß man aus den Mythen einzelne gute Nachrichten über die ältesten Zustände und die Verwandtschaft der Stämme entnehmen könne, aber in der Hauptsache enthalten seiner Ansicht nach die Sagen Natursymbolik, und zwar bezieht er sie unter ausdrücklicher Ablehnung von Erd-, Luft- und Wassermythen (ebd. S. XIX) vorzugsweise auf Sonne und Mond.

Über Weisse vgl. den Nekrolog von Rudolf Seydel, Zeitschr. f. philol. und philos. Kritik, N. F. IL (1866) 154 ff. — Die mythologischen Hauptschriften sind: Üb. d. Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter nebst einem Anhange mythol. Inhalts und einer Rede über das Verhältnis des Studiums der Geschichte zu der allgemeinen Nationalbildung von Christian Hermann Weiße, Privatlehrer an der Universität zu Leipzig, Leipzig 1826. — Darstellung der griechischen Mythologie. I. Einleitende Abhandlungen (Über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie), Leipzig 1828. Die hier (S. 2) ausgesprochene Absicht, die ganze Mythologie zu behandeln, ist nicht ausgeführt worden. — Hauptschriften Völckers: Die Mythologie des Japetischen Geschlechtes oder der Sündenfall des Menschen nach griechischen Mythen, Gießen 1824; Die Bedeutung von Ψυχή und εἴδωλον, ebd. 1825, 4°; Über homerische Geographie und Weltkunde, Hannover 1830; Über die Wanderung der Io in Aeschylos' gefesseltem Prometheus, Leipzig 1832. Religionsgeschichtliche Untersuchungen Völckers erschienen in der Allgemeinen Schulzeitung, z. B. 'Die homerische Mantik oder Wesen und Ursprung der Mantik überhaupt' 1831 II no. 144—146. — Von E. Rückerts Schriften beziehen sich auf die griechische Mythologie: Dienst der Athena, Hildburghausen 1844; Trojas Ursprung, Blüte, Untergang und Wiedergeburt in Latium, Eine mythologisch chronologische und ethnographische Untersuchung der trojanisch-römischen Stammsage, Hamburg und Gotha 1846. — Von Uschold kommen hier in Betracht: Geschichte des Trojanischen Krieges, Stutt-



gart 1836; Vorhalle zur griechischen Geschichte und Mythologie, Stuttgart und Tübingen, I (1838), II (1839).

72. Ausbildung und Umbildung der Müllerschen Gedanken. Während Uschold sich unmerklich immer weiter von O. Müller entfernte, führte die Prüfung der Grimm-Müllerschen Ansichten über das Verhältnis des Mythos zum Volksglauben Fleischer in dem Programm De mythi inprimis Graeci natura commentarii (Halle 1838 4°) zu überwiegend zustimmendem Urteil. Auch er betont, daß der Mythos nur aus dem Volksglauben hervorgehen könne und mit diesem erwachse (S. 13 ff.), schärfer als Müller sondert er aber den poetischen Mythos, d. h. die kunstmäßige Gestaltung des Mythos, das Epos, von der Volkssage, die freilich auch seiner Ansicht nach jedem wirklichen Epos zugrunde liegen muß (S. 56 ff.). Innerhalb des Mythos hält er eine Teilung zwischen Gedachtem und Faktischem, wie sie Müller und Grimm vornehmen wollten, nicht für zulässig oder möglich (S. 18). — Später wurde die Frage nach dem Verhältnis der idealen und realen Bestandteile des Mythos ausführlich durch Julius Franz Lauer (geb. 25. 7. 1819 zu Anklam, gest. als Berliner Privatdozent ebd. März 1850) beantwortet. In der Ansicht von dem historischen Charakter der griechischen Stammwanderungssagen und von den engen Beziehungen zwischen Stamm und Mythos war er ein eifriger und überzeugter Anhänger der Grundgedanken Otfried Müllers, die auch sein Lehrer und Freund Stuhr gebilligt hatte; hinsichtlich des Verhältnisses des Aoiden zur Volkssage entfernte er sich freilich ebenso wie in vielen Einzelheiten von dem Göttinger Mythologen erheblich weiter, als ihm selbst zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint. — Enger schließt sich August Roßbach (geb. 26. 8. 1823 in Schmalkalden, gest. 23. 7. 1898 in Breslau) an O. Müller an. Er unterscheidet im Mythos verschiedene Elemente, von denen das natursymbolische meist das älteste sein soll. So ist ihm z. B. Peirithoos die Sonne, Deidameia die Erde, Theseus das Meer, die von ihm geraubte Helena das Licht, die Kentauren sollen die Sturmwolken, die Dioskuren die ersten aus der Finsternis hervorgehenden Lichtstrahlen sein (Peir. u. Thes. 26). Der Naturmythos wird jedoch nach Roßbach später ethisch und politisch umgedeutet. So findet er z. B. in den Sagen von der Entführung Helenas durch Theseus und von ihrer Zurückführung durch die Dioskuren eine Beziehung auf Kämpfe zwischen Ioniern und Doriern, weil Kastor und Polydeukes als Kriegsgötter der Dorier, deren natürliche mythische Repräsentanten im Kriege waren. — In der Kenntnis der antiken Denkmäler übertrifft die zuletzt genannten Gelehrten der phantastische Rudolf Heinrich Klausen (geb. 24. 4. 1807 zu Altona, seit 1838 ordentl. Professor in Greifswald, gest. 17. 3. 1840). In der Unterscheidung ganz erfundener poetischer und historisch verwertbarer Züge haben von den unter Otfr. Müllers Einfluß stehenden Forschern nur wenige einen solchen Mangel an natürlichem Gefühl bewiesen; rücksichtslos führt er die Anschauungen des Meisters von dem Wesen und dem Werte der Sage durch und zeigt dadurch nicht selten deren Irrtümer; aber durch den sehr großen Umfang seiner Kenntnisse wurden für ihn doch viele von dessen Aufstellungen hinfällig, und für das Verständnis der antiken Sagenklitterung sind seine Kombinationen zum Teil wichtiger als manche Otfr. Müllers. Noch heute läßt sich aus ihnen lernen, wobei freilich fast regelmäßig der Gesichtspunkt, von dem aus er die Dinge betrachtete, aufgegeben werden muß. — Sein Hauptwerk 'Aeneas und die Penaten' führt einen

Gedanken Otfr. Müllers aus. Nach diesem gelangte die Aeneassage zuerst durch Kolonisten aus Kyme nach Cumae und von dort nach Rom. Klausen schließt sich ihm mit der Modifikation an, daß der griechische Aineias — ein priesterlicher Genius — in Italien mit einem dort einheimischen Zeremonialgeist verschmolzen sei, der von dem ehernen Gerät des Gottesdienstes den Namen Ahenea führte. Denn Klausen betont den schon von Müller hervorgehobenen Zusammenhang von Mythos und Kultus; das Verhältnis zwischen beiden richtig festzustellen, ist aber auch ihm nicht gelungen, weil er von dem Zusammenhang zwischen der Sage, dem Stamm, der sie erzählt, und dem Ort, an dem sie festwurzelt, falsche Vorstellungen hatte. Da ihm die Religion Volksglauben und der Mythos Stammsage ist, so fällt auch ihm die Übertragung von Kulten und Mythen in der Regel mit Stammwanderungen zusammen; um aber ihre doppelte Gebundenheit zugleich durch ihren Träger, den Stamm, und den Charakter der Örtlichkeit, an der sie haften, durchführen zu können, scheut er vor der Konsequenz nicht zurück, daß sich die Stämme gewöhnlich an Orten ähnlicher Beschaffenheit festsetzten. So sollen die Namen der achäischen Heroen an den Küsten des ionischen Meeres vorzugsweise an Gegenden von fruchtbarem, aber magerem Gebirgsboden, die der troischen an üppige Marschlandschaften geheftet sein (Aen. u. die Pen. I 467). Ein ähnliches Zusammentreffen verschiedener Ursachen nimmt er bei der Gleichsetzung italischer und hellenischer Götter an. Die römische Religion und die römische Sage setzten einer Behandlung im Müllerschen Sinn die größten Schwierigkeiten entgegen; denn jene hat fast gar keinen Empfindungsgehalt und ist trotz der Einfachheit der Vorstellungen, aus denen sie sich aufbaut, spitzfindig und ausgeklügelt, während die Sage sich als gelehrt aetiologische Erfindung oder auch als einfache Entlehnung aus hellenischer Sage erweist. Diese erst durch Schwegler (u. S. 206) zu fast allgemeiner Anerkennung gelangte Anschauung lag aber Klausen ganz fern, der mit Niebuhr die römische Sage ebenfalls in der Weise J. Grimms behandeln zu können glaubte. Dann waren die willkürlichen Gleichsetzungen griechischer und römischer Gottheiten und Heroen lästig; um sie zu beseitigen, nahm Klausen an, daß in der Regel nur das bereits innerlich Verwandte gleichgesetzt wurde. Der von Klausen erdachte Ahenea sollte dem griechischen Aineias nicht bloß durch den zufälligen Namensanklang, sondern auch durch Wesensverwandtschaft entsprechen. Um diese aufrechterhalten zu können, mußte er das Wesen der griechischen und der italischen Vorstellung, die sich entsprechen sollten, natürlich in nebelhafter Unbestimmtheit zeichnen, die er wie Gerhard nur in einer ähnlich verschwommenen Sprache auszudrücken verstand. — Noch einseitiger als Klausen hebt Peter Wilhelm Forchhammer (geb. 23. 10. 1801 in Husum, gest. 9. 1. 1894 in Kiel) den Lokalcharakter des Mythos hervor. Die Geschichte ist ihm nur Einkleidung; er findet im Mythos die Darstellung der — lokal beschränkten — Natur als Geschichte. Den richtigen Gedanken, daß man in Dichters Lande gehen müsse, um des Dichters Lied zu verstehen, d. h. daß die Beschaffenheit des Landes und die dadurch bestimmte Lebensweise seiner Bewohner einen gewissen Einfluß auch auf den Stoff und die Form seiner Dichtung ausübe, übertreibt er zu der Behauptung, daß die klimatischen, geographischen und geologischen Eigentümlichkeiten Griechenlands den Inhalt des griechischen Mythos bilden. Der Krieg von Troia soll den winterlichen Kampf der Elemente vor Troia darstellen, der Mythos von Thetis



den Satz erläutern, daß ein paar trockene Tage heiteren Wetters genügen, um die durch die ersten Herbstregen verursachten Überschwemmungen des Spercheios wieder zu verdampfen (Hellenica 21). Die z. B. von Welcker (bei Kekulé 447 f.) gerügte Banalität und der unpoetische Charakter dieser Deutungen, die Unmöglichkeit einer Erklärung für das Auftreten gleicher oder ähnlicher Sagen in ganz verschiedenartigen Gegenden, endlich die schon von Creuzer (Kl. Schr. II 2 S. 198) hervorgehobene Verständnislosigkeit, mit der Forchhammer dem griechischen Gottesglauben gegenüberstand, haben bewirkt, daß dessen System, abgesehen von einzelnen Ausnahmen, z. B. dem geistreichen, aber kritiklosen Ludolf Christian Wienbarg (geb. 25. 12. 1802 zu Altona, gest. 2. 1. 1872), selbst von den Anhängern der nächstverwandten Richtungen verleugnet und von Gegnern aus verschiedenen Lagern höhnisch bekämpft wurde. Trotzdem hat sich lange Zeit kaum ein Mythologe von der Vorstellung freigehalten, daß einzelne griechische Mythen allegorisch geographische oder meteorologische Phänomene erklären sollen, selbst Forchhammers Gegner Welcker nicht, der in den Kabeiren vulkanische Kräfte sah (Gr. Götterl. I 328; II 429); namentlich solche Forscher, die selbst wie Forchhammer das griechische Land studiert hatten, waren immer bereit, in dem Mythos, der einem klaren Quell gleich jedem sein eigenes Bild zurückwirft, Forchhammer zu folgen. Konrad Bursian (geb. 14. 11. 1830 zu Mutzschen in Sachsen, gest. 21. 9. 1883 in München) sieht z. B. als die physische Grundlage des Mythos von Alkippe, die Poseidons Sohn Halirrothios überwältigt, die brackige Natur des Seewassers an (Griech. Geogr. I 303), und Ernst Curtius (Pelop. I 372) deutet das im Onkeion von Thelpusa geborene Wunderroß Arion als einen durch Gebirgswasser angeschwellten Zufluß des Ladon. Die mythologischen Handbücher aus der Mitte des Jahrhunderts verbreiteten zahlreiche derartige Mythendeutungen. So soll sich nach Hartung (Rel. u. Myth. der Griechen III 206) Ino Leukothea mit Melikertes in die See gestürzt haben, weil diese die Passatwinde sendet und die Regenwolken aufsteigen läßt, und in Prellers Handbuch wird noch in der neusten Auflage (I[4] 57) Hesiods Titanomachie als eine malerische Ausführung des alten Naturkampfes gefaßt, in dessen Folge die Gewässer Thessaliens sich einen Ausweg durch das Tempetal bahnten. Überhaupt ward diese Art der allegorischen Mythendeutung bis in die neuere Zeit hinein viel geübt; jene Zerreißung des thessalischen Küstengebirges soll z. B. nach M. Mayer (Gig. u. Tit. S. 131) die Aloadensage verursacht haben.

Über Lauers Leben vergleiche den Nachruf H. Wichmanns in der Vorrede zum Literar. Nachlaß (s. u.) Bd. II. Lauers mythologische Hauptschriften sind: *Quaestiones Homericae. Quaestio I De undecimi Odysseae libri forma germana et patria*, Berl. Diss. 1843; Untersuchung über die Bedeutung der Odysseussage 1846 (vgl. Literar. Nachl. I 245 ff.); am wichtigsten ist der Literarische Nachlaß: I herausgeg. von Th. Beccard und Martin Hertz, Berlin 1851 (darin besonders Gesch. der homerischen Poesie mit der ausführlichen Auseinandersetzung über die Sage 131 ff.); II herausgeg. von Wichmann (System der griechischen Mythologie. Prolegomena u. die griech. Himmelsgötter (nach Vorlesungen 1847/48), Berlin 1853. — Über Rossbachs Leben vgl. Kroll, Biogr. Jb. f. Altk. XXIII (1900) 75 ff. Von seinen Schriften kommt für die Mythologie in Betracht Peirithoos und Theseus, Thesen, welche zum Zwecke der Habilitation ... verteidigen werden Dr. A. Roßbach und Dr. Rud. Westphal. Tüb. 1852. Eine 1871 angekündigte griechische Religionsgeschichte ist nicht erschienen. — Klausen schrieb *Theologumena Aeschyl.* (Berl. 1829); Achilleus (1831); Die Abentheuer des Odysseus aus Hesiod erklärt, Bonn 1834; *De carmine fratrum arvalium liber*, Bonn 1836; Artikel 'Odysseus' bei Ersch und

Gruber R. E.; Aeneas und die Penaten, Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluß der griechischen, Hamburg u. Gotha I 1839; II 1840. Hier widmet (II S. IX ff.) der Bonner Professor Karl Emanuel Nitzsch dem vor Vollendung des Druckes verstorbenen Verfasser einen Nachruf. — Für Forchhammer vgl. den Nachruf von Ed Alberti, Biogr. Jb. f. Altk. XX (1897) 41 ff.; Ivo Bruns, Gedächtnisrede auf P. W. Forchhammer. Für die Mythologie kommen von F.s Schriften in Betracht: Hellenica 1837; Achill, Kiel 1853; Die Gründung Roms, ebd. 1868; Daduchos, Einleitung in das Verständnis der hellenischen Mythen, Mythensprache und mythischen Bauton, Kiel 1875. Die Wanderungen der Inachostochter Io, Kiel 1880(?); Erklärung der Ilias auf Grund der in der beigegebenen Originalkarte von Spratt und Forchhammer dargestellten topischen und physischen Eigentümlichkeiten der troischen Ebene (Kiel 1884; [2]1888); Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache (ebd. 1891); Homer. Seine Sprache, die Kampfplätze seiner Heroen und Götter in der Troas (ebd. 1894). — Wienbarg schließt sich in der Schrift 'Das Geheimnis des Wortes. Ein Beitrag' (Hamb. 1852) öfters, z. B. S. VII; 65 an Forchhammer an. — Über Bursian vgl. den Nekrolog von Richard Richter, Biogr. Jb. f. Altk. VI (1883) 1 ff.

73. Ausläufer der Lehre von den Stammythen. Eine stärkere Lebenskraft als die bisher besprochenen Umformungen der Anschauungen O. Müllers bewies der Grundgedanke, den er von Solger und den Brüdern Grimm empfangen hatte. Bis in die neuere Zeit wirkt die Ansicht, daß auch in Griechenland Stammesgemeinschaft eine gewisse Gemeinsamkeit des Kultus und der Mythen begründe, fort, obwohl die fortschreitende Einsicht in die Ungeschichtlichkeit des griechischen Mythos bedeutende Einschränkungen nötig machte. Schon Heinrich Dietrich Müller, der selbst Otfried Müllers Schriften als Ausgangspunkt seiner mythologischen Untersuchungen bezeichnet (Mythol. gr. St. I S. V), hebt den grundsätzlichen Gegensatz hervor, in dem er hinsichtlich des historischen Wertes der Mythen zu den dort verfochtenen Lehren steht (ebd. II S. V). Auch ihm zwar ist der Mythos eine Verbindung religiöser und historischer Elemente, und mit J. Grimm und O. Müller sieht er in deren Sonderung die Hauptaufgabe des Mythologen, aber für so einfach, wie jene sie sich vorgestellt hatten, hält er die Scheidung nicht, ja ihm kommen sogar Zweifel an der unmittelbaren Verwertbarkeit des Mythos für die Geschichte. Daß in ihm historische Persönlichkeiten fortleben, glaubt er nicht; die Heroen sind ihm Eponymen oder Repräsentanten von Stämmen und Örtlichkeiten. Diese Anschauung beruhte auf der richtigen Voraussetzung, daß staatliche, soziale oder Berufsgemeinschaft im ältesten Griechenland gewöhnlich als Blutsverwandtschaft betrachtet wurde, daß sich also die Mitglieder solcher Verbindungen auf einen gemeinsamen Ahnherrn zurückzuführen pflegten. Daß auf einen derartigen mythischen Stammvater Taten übertragen wurden, in denen sich der Ruhm seiner anmaßlichen Nachkommen widerspiegelte, war ebenfalls eine nicht unwahrscheinliche Voraussetzung, und in diesem Sinn kann man in der Tat von Stammrepräsentanten auch in Griechenland sprechen, wenn man sich bewußt bleibt, daß die griechischen Stämme etwas anderes waren als die germanischen der Völkerwanderungszeit, daß in den mythischen Ahnherrn Adelsverbindungen, erlauchte Geschlechter, mächtige Dynasten fortleben, daß also auch hier die große Persönlichkeit nicht in den unbestimmten Begriff des Volksstammes verflüchtigt werden darf. H. D. Müller hat dies noch mehr als O. Müller vergessen, obgleich die Erforschung der griechischen Dialekte, die Heinrich Ludolf Ahrens (geb. 6. 6. 1809 zu Helmstedt, gest. 25. 9. 1881 zu Hannover), durch Müller angeregt, wahrscheinlich auch in dem Gedanken unternahm,

neue Stützen für die Übereinstimmung der mythischen und der Stammeszusammenhänge zu gewinnen, vielmehr zu dem Ergebnis geführt hatte, daß die mythischen Genealogien und die dialektischen Einheiten sich keineswegs immer in der vorausgesetzten Weise entsprechen, und obwohl die Zurückhaltung, die sich Ahrens selbst, damals der berufenste Richter in dieser Frage, bei seinen eigenen mythologischen Untersuchungen hinsichtlich der Benutzung oder Erschließung mythischer Stammzusammenhänge auferlegte, ihm eine Warnung sein mußte. Ferner bevorzugte H. D. Müller bei der Beweisführung natürlich die Fälle, in denen mythische Namen mit geographischen oder Stammnamen übereinstimmten, er übersah nicht, daß diese Übereinstimmung sich häufig auch später in wertlosen Erfindungen findet, daß schon die älteren Dichter frei erfundenen Gestalten bisweilen Namen gegeben haben, die an einen Ort anknüpften, auch nicht, daß manche Orte und Heiligtümer erst nach dem Heros oder nach demselben Gott wie dieser genannt sind; allein es überstieg sein kritisches Vermögen, die überwiegende Masse dieser für die Mythenforschung wertlosen Übereinstimmungen auszuscheiden. Trotzdem war sein Einfluß nicht gering; Karl Tümpel (geb. zu Gotha 10. 3. 1855) und O. Crusius (geb. zu Hannover 20. 12. 1857) knüpfen an ihn an, Welckers Schüler Ed. Lübbert der überhaupt O. Müller und seiner Schule, selbst Forchhammer, nahe trat, hat ihm viel entlehnt, und selbst die beiden treuesten Schüler des Göttinger Mythologen, die Begleiter auf seiner letzten Reise, stehen ihm nicht ganz fern. Von ihnen findet auch Gustav Adolf Schöll (geb. 2. 9. 1805 zu Brünn, gest. 26. 5. 1882 in Weimar) bei O. Müller eine Überschätzung der historischen Elemente des Mythos, aber er wendet sich in der bemerkenswerten Rezension von Stuhrs Religionssystemen (Hall. Jahrbüch. 1838 S. 1741 ff.), in der er sein mythologisches Glaubensbekenntnis ablegt, mehr gegen die Art, wie diese Elemente mit den Ideen verknüpft werden. Er billigt zwar die Ansicht, daß der Mythos aus Gedanken und Faktum bestehe, glaubt aber, daß Müller öfters unrichtige Folgerungen daraus ziehe, indem er die Gedanken als für sich existierend und gebildet voraussetzt und die Fakta dann von außen hinzutreten läßt, so daß das Ganze ein Zufälliges wird. Ausdrücklich hat O. Müllers anderer Genosse auf der Todesfahrt, Ernst Curtius (geb. 2. 9. 1814 in Lübeck, gest. 11. 7. 1896 in Berlin) H. D. Müllers Auffassung vom Mythos empfohlen, obwohl dieser feinsinnige und geschmackvolle, aber nicht ebenso originelle und konsequente Forscher durch andere Einflüsse auch nach einer ganz abweichenden Richtung von seinem Lehrer O. Müller — dessen Grundsätze über das Wesen und den Ursprung der Mythos er aber doch auch immer vertreten hat — abgeführt wurde. Unter dem Einfluß Creuzers hatte nämlich eine neue Periode der Mythenvergleichung begonnen, die zwar zu andern Ergebnissen führen mußte als die im XVII. Jh., weil in den Mythen nicht historische Fakten, sondern tiefsinnige Symbole gesucht wurden, die aber ebenso kritiklos verfuhr, wie jene erste. Vielleicht am weitesten ging Karl Movers (geb. 17. 7. 1806 in Westfalen, gest. 28. 9. 1856). In dem ersten, von ihm selbst am höchsten geschätzten, in Wahrheit schwächsten Teil seines großen Werkes über die Phönizier deutet er, gestützt auf eine mangelhafte Kenntnis des Hebräischen ohne systematische Berücksichtigung der Lautgesetze griechische Götternamen. Die Nachwelt hat deshalb sehr streng über ihn geurteilt und mit dem Werke auch die Voraussetzung einer starken Einwirkung des semitischen Orients

auf Griechenland lange Zeit in Bann getan; aber den Zeitgenossen, welche die Flachheit seiner Kenntnisse nicht erkannten, imponierte deren Umfang; der Mangel an Selbstzucht, der ihn jedem Einfall folgen ließ, gab ihm den Anschein der Originalität; so erklärt sich, daß für ihn nicht nur halbe Dilettanten wie der unter dem Pseudonym Nork schreibende Friedrich Korn (geb. 26. 4. 1803 in Prag, gest. 16. 10. 1850 in Teplitz) oder Julius Braun (geb. 16. 7. 1825 in Karlsruhe, gest. 22. 7. 1869), sondern auch Forscher eintraten, die ihn an wissenschaftlicher Gründlichkeit weit überragten, wie der Archäologe Ludwig Roß (geb. 22. 7. 1806 bei Bornhöved in Holstein, gest. 6. 8. 1859 durch Selbstmord in Halle), der in mehreren Artikeln (z. B. Zs. f. Altert. VIII 1850 1ff.; 193ff.; Monatsschr. f. Litter., Halle 1850 S. 85ff.) unter Berufung auf Movers ähnliche Ansichten wie dieser vertrat, und vor allem Ludwig Mercklin. Einer so starken Zeitströmung konnte auch E. Curtius nicht ganz widerstehen, und wenn er auch allezeit wie O. Müller ein Verhältnis zwischen Stamm und Mythos voraussetzte, ja annahm, daß jeder der großen griechischen Götter ursprünglich Hauptgott eines einzelnen Stammes gewesen sei, so betonte er doch stärker als sein Lehrer die Möglichkeit eines religiösen Austausches von Stamm zu Stamm und selbst von Nation zu Nation (Sitzb. BAW. 1890 1155ff.). Da der Handelsverkehr mit Fremden immer unter religiösen Formen erfolgte, so mußten seiner Ansicht nach namentlich die Götter der handeltreibenden Phoiniker sehr früh eingeführt werden. Zuerst läßt er die sidonische Astarte als Aphrodite Urania nach Griechenland kommen, und zwar in so alter Zeit, daß sie ohne Widerspruch in den Zwölfgötterkreis aufgenommen wurde, später, als der griechische Geist sich konsolidiert hatte und den Fremdlingen schärferen Widerspruch entgegenstellte, den tyrischen Herakles (ebd. 1146). Andere semitische Gottheiten werden über Kleinasien, wo Curtius, der späten Legende folgend, in Erythrai einen Kult des tyrischen Herakles vermutet, nach Griechenland geführt, so vor allem die Artemis, deren ephesischen Kult er durch die Vergleichung eines nordafrikanischen gleichfalls als phoinikisch erweisen will (ebd. 1887 1179). Daß fast alle Götter über das Meer nach dem griechischen Festland kamen, wird teils aus den Kultlegenden gefolgert, denen Curtius meist ganz gläubig gegenübersteht, teils aber aus Riten wie dem Baden der Gottesbilder. — In diesem Punkt folgt ihm sein sonst so getreuer Schüler und Mitarbeiter Arthur Milchhöfer (geb. 21. 3. 1852 zu Schirwindt in Ostpreußen, gest. 7. 12. 1903 in Kiel) nicht. Den semitischen Ursprung gibt er nur für Aphrodite zu (Anf. d. Kunst 87). Wie in der Kunst so überschätzt er auch in der Religion die nationale Abgeschlossenheit; die Götter sind ihm keine Ware, die aus einer Hand in die andere wandere, als ob in historischer Zeit nicht der Buddhismus und das Christentum bei dem Volk, bei dem sie entstanden waren, untergegangen und bei fremden Nationen erhalten wären. Wie innerhalb der Nationen, so glaubt er auch innerhalb der einzelnen Stämme an konstant vererbte Kulte; auch er greift also auf die Müllersche Stammythentheorie zurück.

Hauptschriften H. D. Müllers: Ares, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der griechischen Religion; Braunschweig 1848; Mythologie der griechischen Stämme, Göttingen I (Die Griechische Heldensage in ihrem Verhältnis zur Geschichte und Religion) 1857; II 1 (Vorbereitende Abhandlungen. — Erstes Buch Zeus) 1861; II 2 (Zweites Buch: Hermes und Demeter), 1869. Nach dem ursprünglichen Plan sollten folgen die Religion und Mythologie der Kadmeier, die Sage vom trojanischen Krieg, der Ursprung der Ilias, die äolische



Mythologie und die Odysseussage, endlich die Mythologie der andern hellenischen und vorhellenischen Stämme. Es sind aber nur erschienen: Historisch-mythologische Untersuchungen (1. Pelasger und Hellenen, 2. Die Sage vom trojanischen Krieg und die homerische Dichtung), 1892. — Über Ahrens vgl. den Nachruf von C. Cappelle, Biogr. Jahrb. f. Altertk. IV 1881 89 ff. — Mythologische Hauptschriften von Ahrens: Die Göttin Themis, Hannover, Progr. I 1862; II 1864; *De duodecim deis Platonis*, Festschr. zur Begrüßung der Philol.-Versamml. 1864; Über den Namen Poseidon, Philol. XXIII 1866 1—27; 193—211. — Tümpels Hauptschriften: Ares und Aphrodite, Eine Untersuchung über Ursprung und Bedeutung ihrer Verbindung, I. Leipz. Diss. 1880; (vollst. Phil. Jahrb. XI Suppl. 1880); die Aithiopenländer des Andromedamythos, Studien zur rhodischen Kolonisation (ebd. XVI 1887); zahlreiche Artikel in Pauly-Wissowa RE., z. B. 'Aphrodite und Ares in der Literatur'. Die mythologischen Schriften von O. Crusius gehören seiner Jugend an: Beiträge zur griech. Mythologie, Leipz. Progr. 1886 4°; Der homerische Dionysoshymnos und die Legende von der Verwandlung der Tyrsener, Philol. 1889; mehrere Artikel bei Ersch und Gruber A. E. (z. B. Kabiren, Kadmos, Kaukonen, Kekrops, Keren) und bei Roscher (Erysichthon, Kadmos, Keren usw.). — Für Curtius vgl. z. B. die Nachrufe von Ad. Michaelis, Biogr. Jahrb. I 1897 56 ff. und Ludw. Gurlitt, Biogr. Jb. f. Altertk. XXIV 1901 112 ff. — Für die mythologischen Ansichten von Curtius sind außer C. II der Griechischen Gesch. besonders zwei Aufsätze wichtig: Studien zur Gesch. der Artemis, Sitzber. BAW. 1887 1167 ff.; Studien zur Geschichte des griechischen Olymps, ebd. 1890 1141 ff. — Movers' mythologische Untersuchungen stehen in seinem Hauptwerk: Die Phönizier I, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, Bonn. Über den höchst widerwärtigen Streit mit G. Seyffarth, der sich an diese Veröffentlichung knüpfte und zugleich in wissenschaftlicher Polemik und vor den Gerichten ausgefochten wurde, gibt ausführliche Auskunft Seyffarths letzte Schrift, Die Grundzüge der Mythologie und der alten Religionsgeschichte sowie der hieroglyphischen Systeme de Sacy's, Palin's, Youngs, Spohns, Champollion's, Janelli's und des Verfassers. Eine berichtigende Beilage zu der Schrift des Herrn Prof. Dr. Movers Untersuchungen über die Religion der Phönizier und zu dessen Antikritik, Leipz. 1843. — Aus der umfangreichen mythologischen Schriftstellerei Norks seien genannt: Vergleichende Mythologie 1836; Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Bibelforscher, Archäologen und bildende Künstler, Stuttgart 1843; Andeutungen eines Systems der Mythologie, entwickelt aus der priesterlichen Mysteriosophie und Hierologie des alten Orients, Leipzig 1850 (darin S. 1—150 eine 'kritische Übersicht der bisherigen mythologischen Systeme'). — Julius Braun verfaßte das einst viel gelesene Werk: Naturgeschichte der Sage. Rückführung aller Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel, München I 1864. II 1865. — Von L. Mercklin gehört hierher Die Talossage und das sardonische Lachen, Ein Beitrag zur Geschichte griechischer Sage und Kunst, gelesen 25. 10. 1850. (*Mém. présentés á l'académie des sciences de Pétersb. par divers savants et lus dans ses assemblées* VII 35 ff.) — Von Milchhöfers Schriften befassen sich mit Mythologie uud Religionsgeschichte: Über den attischen Apollo, Diss., München 1873; Die Befreiung des Prometheus, ein Fund aus Pergamon, Berl. Wpr. 1873; Die Anfänge der Kunst in Griechenland, Leipz. 1883; Schriftquellen zur Topographie von Athen in E. Curtius' Stadtgesch. von Athen, Berl. 1891 (über die Kulte S. IX ff.); Über die alten Burgheiligtümer von Athen, Progr. Kiel 1899.

4. DIE NEUERE VERGLEICHENDE MYTHOLOGIE.

74. Das Wiederaufleben der Mythenvergleichung. Überblick über ihre Anhänger. Natürlich belebte das mächtig gesteigerte Interesse für die Mythologie auch den nie ganz erstorbenen Eifer, die oft so ähnlichen Mythen verschiedener Völker, die sich doch gegenseitig beleuchten mußten, miteinander zu vergleichen. Den sichersten Anhalt für die Erklärung der griechischen Mythen schienen die zahlreichen altindischen zu bieten, weil sie in einer bekannten und, wie man meinte, klaren Sprache niedergelegt waren. Schon die ersten Herausgeber indischer religiöser Texte (o. S. 124 ff.) hatten auf Übereinstimmungen indischer und griechischer Mythen hingewiesen.

Seitdem die indogermanische Sprachfamilie entdeckt war, lag es nahe, die mythischen und die linguistischen Entsprechungen auf dieselbe Weise, d. h. auch jene aus der Ureinheit der später getrennten Völker herzuleiten. Diesen Weg schlug in der Tat frühe der Geograph Karl Ritter (geb. 7. 8. 1779 in Quedlinburg, gest. 28. 9. 1859 in Berlin) in der übrigens phantastischen Jugendarbeit 'Vorhalle der Europäischen Völkergeschichten vor Herodotus um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus' (Berlin 1820) ein, in der er durch kühne Kombination von Nachrichten der Griechen und noch kühnere Etymologien sogar die Wege nachweisen zu können glaubte, auf denen die Völker aus Asien, dem Asen- oder Götterlande, ihre Religion nach dem alten Kimmerier- und Thrakerland und von dort zum adriatischen und baltischen Meer verpflanzten. Aber lange fand Ritter keinen Nachfolger, denn die zunächst noch überwiegende symbolische Richtung pflegte auch ägyptische und semitische Religionsvorstellungen mit griechischen zu vergleichen und, weil für die hier gefundenen Ähnlichkeiten keine einleuchtende und ausschließliche Erklärung erkennbar war, zwischen mehreren zu schwanken oder sogar dem Leser die Wahl zu überlassen. Erst die stetig zunehmende Anerkennung, welche die Brüder Grimm und O. Müller mit der Ansicht fanden, daß Religion und Mythos volkstümlich und jedem Volke eigentümlich seien, sowie der verunglückte Versuch von Movers, der die Vergleichung griechischer und semitischer Mythen überhaupt diskreditierte, machten freie Bahn für die Erforschung einer indogermanischen Urreligion. Den Ausschlag gab die Erschließung der Ṛiksaṃhitā. Zwar waren die ersten zuverlässigen Angaben über diese älteste vedische Hymnensammlung, die Henry Thomas Colebrooke 1805 gemacht hatte, von den Mythologen nicht beachtet oder wenigstens nicht verwertet worden, weil es dem Bilde, das man sich nun einmal von den indischen Religionsbüchern machte, so wenig entsprach; als aber Bopps Schüler Friedrich August Rosen, die Herausgabe des Ṛigveda begann, von dem das erste Achtel 1838, ein Jahr nach seinem Tode veröffentlicht wurde, und noch mehr, als etwas über ein Jahrzehnt später der erste Band der großen Ausgabe Max Müllers erschien, wurde der neuerschlossenen Literatur sofort der höchste, weit über die Geschichte der indischen Literatur hinausgehende Wert beigelegt. Wieder wie fünfzig Jahre zuvor, als die ersten indischen Religionsschriften zugänglich wurden, glaubte man, an den Anfang der Religionsbildung vorgedrungen zu sein. Gewiß waren die Gründe, die diese Meinung begünstigten, jetzt weit besser. Wie die Sprache des Veda überhaupt den beiden alteranischen Sprachen sehr nahe steht, so stimmen auch, worauf bereits Eugen Burnouf in der Vorrede zum dritten Band der Bhāgavata Purāṇa hinwies, einige Götternamen und Bezeichnungen gottesdienstlicher Gegenstände und Handlungen, abgesehen von den lautgesetzlich notwendigen Veränderungen, vollkommen überein; man wähnte also mit den ältesten Hymnen bis nahe an die Zeit heranzukommen, da wenigstens Eranier und Hindu sich noch nicht getrennt hatten. Dazu stimmte, daß im Ṛigveda die Mythologie erst im Entstehen begriffen zu sein und, weil die auch in ihm enthaltenen abstrusen theologischen Spekulationen nicht sofort entdeckt wurden, viel volkstümlicher und primitiver zu sein schien, als sie es in Wahrheit ist. Man rückte daher nicht nur die Riksammlung möglichst nahe an die proethnische Zeit heran, sondern überschätzte auch ihren Quellenwert insofern, als man in ihr das zu finden vermeinte, was man als das Wert-



vollste zu betrachten gewohnt war: Volkstum. Der Schluß war unvermeidlich, daß in ihr der Schlüssel zu den Mythen aller indogermanischen Völker liege. So ist denn von den ersten Herausgebern und Erforschern des Rigveda die neuere vergleichende Mythologie begründet worden. Schon Rosen hatte in der Erklärung einzelner Rigvedastellen gelegentlich auf übereinstimmende Mythen anderer Völker hingewiesen, der erste Herausgeber des vollständigen Rigveda, Friedrich Max Müller (geb. 6. 12. 1820 zu Dessau, gest. 28. 10. 1900), ist zugleich der erste Vorkämpfer für die vergleichende Mythologie der indogermanischen Völker gewesen; durch die literarischen Vorzüge seiner populären Aufsätze und durch die allseitig anerkannte Bedeutung seiner Persönlichkeit hat er den zeitweiligen Sieg dieser Richtung, der unter allen Umständen eintreten mußte, beschleunigt, und als ihre Niederlage bereits entschieden war, hat er als einer der letzten Verteidiger auf der Schanze gestanden. Er brachte für diesen fast ein halbes Jahrhundert fortgesetzten Kampf eigentlich keine anderen Waffen mit als die Bekanntschaft mit dem Rigveda, dessen erster Kenner er freilich schon während des zweiten Jahrzehnts seiner Erforschung nur noch im chronologischen Sinne des Wortes genannt werden konnte. Die Redaktion des großen, von ihm ins Leben gerufenen Übersetzungswerkes der Sacred Books of the East, die er selbst mit dem ersten Teil der Upanishads eröffnete, stellte ihn zwar eine Zeitlang in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Forschung, konnte ihm aber für seine mythologischen Studien keine wirkliche Förderung bieten. Ein vom Vater, dem Dichter Wilhelm Müller, ererbtes natürliches poetisches oder wenigstens geschmackvolles Empfinden war ihm bei seinen mythologischen Konstruktionen eher gefährlich als förderlich; denn es gestattete ihm, jedem seiner Einfälle eine auf den ersten Blick annehmbare Form zu geben, die oft auch wissenschaftlich geschulten Lesern, immer aber ihm selbst den Blick für die methodische Schwäche seiner Konstruktionen blendete. Es fehlte Müller an einer wissenschaftlichen Beherrschung der abendländischen Mythologien. Selbst von der bekanntesten und zugleich wichtigsten von ihnen, der griechischen, hatte er nur aus zweiter oder dritter Hand Kunde; er verwendete daher zur Vergleichung und setzte als urindogermanisch Formen griechischer Mythen voraus, die damals längst als späte Erfindungen bestimmter Dichter erkannt waren. — Von den übrigen Rigvedaforschern hat Hermann Graßmann (geb. 15. 4. 1809 in Stettin, gest. ebd. 26. 9. 1877), der berühmte Mathematiker, der zu seiner Erholung eine für jene Zeit hochverdienstliche Übersetzung des Rigveda und ein Lexikon zu ihm verfaßt hatte, vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie aus die italischen Mythen zu deuten versucht (KZ XVI 1867 101ff.; 161ff.). — Es können hier nicht alle Forscher aufgezählt werden, die sich zugleich mit den altindischen Hymnen und der vergleichenden Mythologie befaßten; eine Zeitlang bekam diese die engere Bedeutung der Wissenschaft, die mit Hilfe des Veda die vorausgesetzte indogermanische Urreligion wiederherzustellen versuchte. Die Annahme, daß die Indogermanen wie eine gemeinsame Sprache so auch gemeinsame Gottesvorstellungen besaßen, lag um so näher, je weiter die Ansicht verbreitet war, daß der Mensch, indem er sprechen lerne, zugleich religiöse Vorstellungen in sich erzeuge. Bei phantasievollen und ungeschulten Denkern wie Wienbarg (S. 168) nahm die von J. Grimm verkündete Lehre von der geheimnisvollen Verbindung zwischen *μῦθος* 'Rede' und *μῦθος* 'Sage', zwischen Sagen und Sage eine fast mystische Fär-

bung an; geteilt wurde sie fast allgemein. Demnach erschien die vergleichende Mythologie als ein Zweig, und zwar als der fruchtbarste Zweig der vergleichenden Sprachforschung, und die Jünger dieser, die meist zugleich den Veda studierten und auch bei der zunächst ins Auge gefaßten Etymologie mythischer Namen ein gewichtiges Urteil haben mußten, haben anfangs fast alle auch die Mythen der indogermanischen Völker systematisch verglichen. Derselbe Forscher, der mit Theod. Aufrecht zusammen die erste Zeitschrift großen Stiles für diese Wissenschaft, die 'Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung' (K. Z.) begründete und mit Schleicher die später mit ihr vereinigten 'Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen' herausgab, Franz Felix Adalbert Kuhn (geb. 19. 11. 1812 in Königsberg in der Neumark, gest. 5. 5. 1881 in Berlin), ist auch der zweite Begründer der vergleichenden Mythologie geworden. Obwohl an schriftstellerischem Ruhm mit M. Müller nicht vergleichbar, war er diesem doch auf allen für die neue Wissenschaft in Betracht kommenden Gebieten mit Ausnahme der Vedakenntnis überlegen. Es ist daher kein Zufall, daß Kuhns mythologische Untersuchungen im Gegensatz zu den leichtgeschürzten Essais M. Müllers in der schweren Rüstung strenger Wissenschaftlichkeit auftreten. Trotzdem mußte nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft der Punkt, in dem Kuhns Freunde vermutlich gerade seine Stärke sahen, die Etymologie, in Wahrheit sehr schwach sein. Denn nach den glänzenden Anfängen im Beginn des Jahrhunderts stand diese Wissenschaft um dessen Mitte in einer gefährlichen Krisis. Von den richtig gefundenen Gesetzen hatten sich bei immer erneuter Durchforschung des Sprachstoffs schließlich so viele Ausnahmen gefunden, die nicht erklärt werden konnten, daß man sich gewöhnte, die Lautgesetze überhaupt laxer zu handhaben. Erst gegen Ende dieser Periode der vergleichenden Mythologie begann die Entdeckung der Akzentuationsgesetze und die Unterscheidung vieler bisher als gleich angenommener Laute der Ursprache, und damit wurde erst die Möglichkeit geschaffen, die scheinbaren Ausnahmen wieder auf Regeln zurückzuführen. Kuhn beanspruchte, und zwar besonders bei den mythischen Namen, deren Sinn früh vergessen sein mußte, den Lautgesetzen gegenüber eine große Freiheit. Ohne diese hätte er selbst gefunden, daß die durch theoretische Erwägungen empfohlene Annahme einer indogermanischen Mythologie nicht durch beweisende Übereinstimmungen in den Götternamen unterstützt wird. — Von den übrigen vergleichenden Sprachforschern jener Zeit haben u. a. August Friedrich Pott (geb. 14. 11. 1802 zu Nettelrode in Hannover, gest. 5. 7. 1887 als Professor in Halle), O. Müllers Schüler H. L. Ahrens (o. S. 169f.), ferner der Herausgeber des Samaveda Th. Benfey (geb. 28. 1. 1809 zu Nörten bei Göttingen, gest. 30. 6. 1881 als Professor in Göttingen), der aber vorher in seinem Hauptwerke, der Einleitung zum Pantschatantra, die Wanderung von Märchen über die Grenzen der Völkerzusammengehörigkeit hinaus behauptet und großenteils erwiesen hatte, Michel Bréal (geb. 26. 3. 1832 zu Landau), ferner Leo Meyer (geb. 3. 7. 1830 zu Bledeln in Hannover, gest. 6. 6. 1910 zu Göttingen), Hermann Osthoff (geb. 18. 4. 1847 zu Billmerich bei Unna in Westfalen, gest. 7. 5. 1909 zu Heidelberg) griechische Götternamen aus der indogermanischen Urzeit hergeleitet. Aber auch die Erforscher der Einzelsprachen wie die Eranisten Friedrich Heinrich Hugo Windischmann, der Verfasser der Ursagen der arischen Völker (München 1852),

der zwar vorzugsweise indische und altpersische Sagen, aber doch auch altgriechische verglich, und sein Freund, der Herausgeber und Übersetzer des Avesta Friedrich Spiegel (geb. 11. 7. 1820 zu Kitzingen, gest. 15. 12. 1905 zu München), die Keltisten Adolphe Pictet (geb. 11. 9. 1799 in Genf, gest. 20. 12. 1785 ebd.), und Henri d'Arbois de Jubainville (geb. 5. 12. 1827 zu Nancy, gest. im Februar 1910) haben sich öfters auf das gefährliche Gebiet der vergleichenden Mythologie begeben. Dagegen scheinen in ihr die Germanisten und die klassischen Philologen im ganzen die methodische Sicherheit vermißt zu haben, die namentlich seit Lachmann in ihrer Wissenschaft gefordert wurde. Von ersteren erstand der neuen Wissenschaft anfangs nur in Wilhelm Mannhardt (u. S. 190ff.), der aber bald eine andere Richtung einschlug, ein namhafter Vertreter; Müllenhoff, der zuerst für Kuhn gewesen sein soll, hielt sich jedenfalls zurück und trat schon 1872, nachdem Wilkens Rezension über die Mythologie von Cox (u. S. 177) erschienen war (G. G. A. 1872 17. 1. S. 82ff.) mit Warnungen hervor, Haupt verurteilte um dieselbe Zeit mit Mannhardts ersten Schriften die vergleichende Mythologie überhaupt, die in jedem roten Hahn und in jedem stinkenden Bock einen indogermanischen Gott sehe. Erst weit später erhielt die vergleichende Mythologie kurz, bevor ihre Niederlage sich entschied, einen nennenswerten Bundesgenossen von dieser Seite, Elard Hugo Meyer (geb. 1838, gest. 12. 2. 1908 zu Freiburg i. B.), der aber selbst kurz nachher auf seinem eigentlichen Arbeitsfelde eine der Hauptstützen dieser Wissenschaft durch den Nachweis umzureißen versuchte, daß die eddische Kosmogonie nicht auf die Urzeit zurückgehe, sondern ein gelehrtes Produkt mittelalterlicher Spekulation sei. Von den klassischen Philologen waren Mythen und Kulte der Griechen und Italiker, die man namentlich seit Niebuhr für nächst verwandte Völker hielt, in der Absicht verglichen worden, die religiösen Vorstellungen dieser Völker vor ihrer Trennung zu erforschen. So hatte z. B. Adolf Zinzow (geb. in Greifswald 8. 2. 1822) aus griechischen und italischen Kulten 'pelasgische' zu rekonstruieren versucht. Die beste Arbeit auf diesem Gebiet war lange Christian Ludwig August Preuners (geb. 14. 9. 1832 zu Öhringen in Wittenberg, gest. in Greifswald 15. 9. 1906) Buch 'Hestia Vesta' (Tübingen 1864); etwas jünger sind die Untersuchungen, in denen W. H. Roscher (u. S. 235) griechische und römische Gottheiten nebeneinander stellt. Auch die Mythen anderer indogermanischer Völker zu vergleichen haben von den bekannteren klassischen Philologen, die meist von der komparativen Mythologie so wenig wissen wollten als anfangs von der vergleichenden Sprachforschung, nur Theodor Bergk (geb. 22. 5. 1812 zu Leipzig, gest. 20. 7. 1881 zu Ragaz) und in neuerer Zeit einige Italiener, z. B. Michele Kerbaker, Giovanni Patroni, O. Nazari, in selbständigen Forschungen versucht. Dagegen haben allerdings seit der Mitte des XIX. Jahrhunderts die meisten Verfasser von Handbüchern der griechischen oder römischen Mythologie und andere Altertumsforscher, die gelegentlich auf die Religion und Mythologie zu sprechen kamen, auf die neue Wissenschaft Rücksicht genommen, und mehrere stehen ganz auf ihrem Boden. Gründlich ist der sehr ausführliche Artikel über griechische Mythologie, den der Hamburger Bibliothekar Christian Petersen (geb. in Kiel 17. 1. 1802, gest. 1872) für die Allgemeine Enzyklopädie beisteuerte. Eine Besonderheit dieses Handbuchs — denn ein solches ist der Artikel Petersens — besteht in dem Versuche, die allmähliche Entwickelung des Mythos

von der arischen (d. h. indogermanischen) durch die italograekische, aiolische, pierisch-ionische, achaiische, hellenische Periode bis zum Hellenismus durchzuführen; freilich mußte dieser Versuch mangels genügender Zeugnisse scheitern, auch wenn die Grundvoraussetzung der indogermanischen Urreligion richtig gewesen wäre. — Ein ähnlich gründliches wissenschaftliches Werk wie Petersens Artikel hat die vergleichende Mythologie in den übrigen Ländern nicht hervorgebracht, doch haben in Frankreich Alfred de Maury (§ 85) und Ernest Renan (geb. 27. 2. 1823 zu Tréguier, Côtes du Nord, gest. 2. 10. 1892) die Hauptergebnisse der neuen Wissenschaft übersichtlich zusammengestellt. Stark beeinflußt von ihr ist auch die griechische Mythologie von Paul Decharme (geb. 15. 12, 1839 zu Beaune). Für einen noch weiteren Kreis als die zuletzt genannten Schriften sind einige Artikel des jüngeren Limbourg Brouwer (De Gids XXXV 1871[2] S. 1ff.) und die einst viel gelesenen Werke von Sir George William Cox (geb. 10. 1. 1827 in Benares, gest. 9. 2. 1902 in Walmer), zweier Anhänger M. Müllers, bestimmt, von denen der letztere die Ansichten des Meisters durch Übertreibung ad absurdum führt. Es ist bezeichnend für die Richtung, daß sie sich im ganzen fast mehr an die große Menge der Gebildeten als an die Fachkreise wendete. Eine gewisse Kenntnis der vergleichenden Mythologie wurde eine Zeitlang geradezu als für jeden, der auf allgemeine Bildung Anspruch machte, erforderlich proklamiert, und selbst angesehene Forscher wie Jakob Achilles Maehly (geb. 24. 12. 1828 in Basel, gest. ebd. 18. 6. 1902) und Baudry (gest. 6. 1. 1885 zu Paris im 66. Lebensjahr) trugen dem vermeintlichen Bedürfnis Rechnung, indem sie auf diesem Gebiete die Gedanken anderer popularisierten. Während der Blütezeit der vergleichenden Mythologie sorgten wohl in jeder einigermaßen bildungsbedürftigen Stadt jahraus jahrein populäre Vorträge für die Verbreitung dieser Lehre, und auch daß der heranwachsenden Generation deren Segen entgehe, suchten Schulbücher wie das auch ins Deutsche übersetzte von Edward Clodd und die Mitologia Greca von Arnoldo Foresti (B. CX und CXI der Manuali Hoepler, Mailand 1892) zu verhindern.

Eine kurze, aber gute Biographie M. Müllers gibt Winternitz, Biogr. Jb. f. Altk. XXV 1902 8ff.; Biogr. Jb. V 1903 S. 273 (üb. Mythol. 285). Die älteren mythologischen Arbeiten M. Müllers sind in den vier Bänden der *Chips from a German Workshop* (London 1867—1875 deutsch u. d. T. Essays, Leipz. 1869—1876), besonders im vierten ([2] London, New York, 1895) gesammelt. Von den späteren Schriften Müllers sind die für die Religionsgeschichte wichtigsten: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (auch engl.); *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (deutsch Straßb. 1880); *Natural Religion*, *The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888* ebd. 1889; *Physical Religion* (Giffordvorlesungen 1890; deutsch von R. Otto Franke u. d T. 'Physische Religion' Leipz. 1892); *Contributions to the Science of Mythology*, 2 Be, London 1897, deutsch von Heinrich Lüders u. d. T. 'Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie', 2 Be, Leipz. 1888/9). — Über Kuhn vgl. Karl Bruchmann, Biogr. Jb. f. Altk IV 1881 49ff.; W. Schulze, KZ XLV 1913 375ff. Die wichtigsten mythologischen Aufsätze von Kuhn sind: Zeitschr. f. deutsch Alt. V 1845 472ff. (Wodan); ebd. VI 1848 117ff (darin Sārameyas-Hermes); KZ I 1852 179ff. (Telchin); ebd. 439ff (Saraṇyu-Erinys); ebd. 513ff. (Gandharven und Kentauren); ebd. IV 1855 81ff. (die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker; darin u. a. Manus-Minos 90ff; Daidalos-Wieland 95ff.). Bei weitem die wertvollste Schrift Kuhns auf diesem Gebiet ist Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogerm., Berlin 1859; [2] Gütersloh (1886) — Von den jüngeren Untersuchungen Kuhns ist ihrer theoretischen Darlegungen wegen zu nennen der Aufsatz 'Über Entwickelungs-

stufen der Mythenbildung' (Abh. BAW 1878 123 ff. [5. 5.]). Mehrere hinterlassene mythologische Abhandlungen wurden als Mythologische Studien II (Gütersloh 1912) von Ad. Kuhns Sohn Ernst herausgegeben. — Pott schrieb über Vṛtrahan und Bellerophon (KZ IV 1855 416 ff; dagegen M. Müller ebd. 1856 140), Ahrens über eine wichtige indogermanische Familie von Götternamen (*Σάνδης*, *Κανδάων*, Pan usw., Or. u Occid. II 1864 1 ff.). — Für Benfey vgl den Nekrolog von Bezzenberger, Biogr. Jb. f. Altk V 1882 103 ff. u. die Biographie von Th. Benfeys Sohn; ein Auszug daraus vor den 'Kleineren Schriften ausgewählt u. herausgegeben von Adalbert Bezzenberger' (Berlin I 1890 II 1892) I S. VII—XL Die wichtigsten Arbeiten Benfeys zur vergleichenden Mythologie sind: Hermes, Minos, Tartaros (Abh. GGW XXII 1877); Zeus *Γελέων* (GGN 1877 1, abgedruckt in Vedica und Verwandtes, Straßburg-Lond. 1877 142 ff.); Karbara oder Karvara (GGN 1877 8 ff.; 66, Vedica 149 ff.). Lange vorher war Benfeys Hauptwerk Pantschatantra (Leipz 1859 2 Be) erschienen; vgl dazu Or. u. Occ. II 1864 133 ff.; Felix Liebrecht, ebd. I 1863 116 ff. — Michel Bréal nahm die schon von Rosen und später von Kuhn (Zs f. deutsch. Altert. VI 1848 129) behauptete Gleichstellung von Cacus' und Vṛtras Rinderraub (*Mélanges de mythol. et de lingu.* Par. 1863 1 ff.) auf und verglich Oidipus mit Indra, Laios und die Sphinx mit dem Dasyu Vṛtra (ebd. 163 ff; dagegen Domenico Comparetti *Edipo e la mitologia comparata,* Pisa 1867). — Leo Meyer schrieb 'Bemerkungen zur ältesten Gesch. d. griech. Mythologie', Göttingen 1857, Osthoff *Quaestiones mythologicae,* Bonn Diss. 1869. — Pictet geht in seinen *Origines indoeuropéennes ou les Aryas primitifs* (Par 1859—1863 2 Be., 2 Aufl in 3 Bdd, ebd. 1877) wohl am weitesten in der Überschätzung der indogermanischen Kultur und Kulte. — De Jubainville (*La mythologie grecque et l'histoire de l'Europe occidentale* = *Mém. de la soc. ling.* III 1878 325 ff; *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique,* Paris 1884) nimmt mehr historische Bestandteile im Mythos an als die meisten Forscher dieser Richtung. Von E. H. Meyer vgl. Indogermanische Mythen I Gandharven-Kentauren, Berlin 1883; II Achilleis, ebd. 1887; Die eddische Kosmogonie, Ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Altertums und des Mittelalters, Freiburg i. B. 1891. — Zinzow schrieb *De historiae Graecae primordiis* Berl. Diss. 1846; *De Pelasgicis Romanorum sacerdotiis,* Progr, ebd. 1851. — Zu Bergk vgl. Arnold Schäfer, Biogr. Jb. f. Altk. IV 1881 105 ff. Bergks Aufsatz über die Geburt der Athena (Phil. Jbb. LXXXI 1860 377 ff.) wäre von den vergleichenden Mythologen wohl nur mit Einschränkung als Zustimmung betrachtet worden. — Für Kerbaker vgl. den umfangreichen Aufsatz *Saturno Savitár e la leggenda dell' Età dell' oro* (*Atti della Reale Accademia di Napoli* XV 1890 [1891] 51 ff.); *Il Bacco Indiano nelle sue attinenze col mito e col culto Dionisiaco* (*Mem. della R. A. N.* 1905), für Patroni z B. *Intorno al mito delle Sirene, Riv. di fil. cl.* XIX 1891 321 ff., für Nazari ebd XXXII 101 ff. — Von Petersen vgl. außer dem großen Artikel AE I LXXXIII 1864 1 ff. folgende kleinere mythologische und religionsgeschichtliche Schriften und Vorträge: Zur Gesch. d. Relig. u Kunst bei den Griechen, Hamb Progr 1845 4°; Der geheime Gottesdienst bei den Griechen, ebd. Pr. 1848 4°; Der Niobidenmythos 1852; Über die Bedeutung mythologischer Darstellungen an Geschenken bei den Griechen, Hamb. Pr. 1854 4°; Die Feste der Pallas Athene in Athen und der Fries des Parthenon, Hamb. Pr. 1855 4°; Der Hausgottesdienst der alten Griechen 1857; Das Zwölfgöttersystem der Griechen und Römer, Progr. (Samml. gem.-verst. Vortr. V) Berlin 1870. — Cox schrieb u. a. *Mythology of the Aryan Nations,* London 1870; ²1878; vgl. *Manual of Mythology in the form of question and answer,* London ²1878; *An Introduction to the Science of Comparative Mythology and Folklore,* London 1881; ²1883; De Maury *Essai historique sur la Religion des Aryas pour servir à éclairer les Origines des religions Hellénique, Latine, Gauloise, Germaine et Slave* (*Rev. arch.* 1852 559 ff.; 717 ff; 1853 129 ff); E. Renan *Nouvelles études d'histoire religieuse* Par. 1884, wo S 31 ff über die vergleichende Mythologie gehandelt wird. (Über griechisch-römische Mythen hatte er auch schon in den *Études d'hist. relig.* Paris 1857 1 ff. gesprochen; vgl. auch *Nouv. étud.* 13 ff.) — Von den zahlreichen Schriften über Renan spricht Gabriel Séailles *Ernest Renan, Essai de biographie psychologique,* Paris 1895 109 ff. ausführlich über diese Seite von Renans wissenschaftlicher Tätigkeit. — P. Decharmes Werk heißt *Mythologie de la Grèce antique,* Paris 1879; ²1886. Außerdem hat Decharme mehrere Monographien (z. B. *Les Muses, étude de mythologie grecque,* Paris 1869) veröffentlicht, auch war er Mitarbeiter bei der *Revue de l'hist. des relig.* und bei Daremberg-Saglios *Dictionnaire.* — Über Marbly

vgl. Trog, Biogr. Jb. VII 1905 69ff. und Braun, Biogr. Jb f. Altk. XXVI 1903 86ff. Sein Vortrag über 'Vergleichende Mythologie' (Frommel-Pfaffsche Sammlung XIV 4 Heidelb. 1885) stammt aus der Zeit, wo Nahrungssorgen ihn zum Vielschreiber gemacht hatten. — Sir George William Cox hat folgende mythologische Werke geschrieben: *Tales from Greek Mythology*, 1861; *A Manual of Mythology* 1867; *The Mythology of the Aryan Nations*, 1870; [2]1882; *An Introduction to the Science of Comparative Mythology*, 1881.

75. Die natursymbolische Mythendeutung der neueren vergleichenden Mythologie. Die Überzeugung, daß die vedischen Mythen den vorausgesetzten urindogermanischen am nächsten stehen, führte zu einer neuen Auffassung des Mythos. Den ersten Erforschern der Veden, auch denen, die wie Baudry in seinen Études sur les Vêdas (Par. 1855) aus ihnen nicht proethnische Mythen folgern wollten, stand fest, daß die vedischen Götter vermenschlichte Naturerscheinungen seien; waren die vorausgesetzten religiösen Vorstellungen der ungeteilten Indogermanen den vedischen ähnlich und lebten sie in den Sagen der einzelnen Völker, in die jene sich zerspalten hatten, fort, so mußten auch deren Sagen 'Natursymbolik' enthalten. Diese Ansicht deckte sich zwar keineswegs mit der um 1850 herrschenden der Brüder Grimm, daß die meisten Mythen volkstümlich idealisiert die Heldentaten vergangener Geschlechter erzählten, war durch sie aber insofern vorbereitet, als auch sie die Volkspoesie im Mythos betonte; überdies konnte sie sich darauf berufen, daß wie das spätere klassische Altertum so die indische Philologie in einem großen Teil der nationalen Mythen die Beschreibung von Naturvorgängen gesehen hatte. Sogar über das 'Substrat' der mythischen Apperzeption herrschte anscheinend eine gewisse Übereinstimmung; überwiegend waren es himmlische oder atmosphärische Vorgänge, auf welche die späteren Griechen und Inder die Mythen zurückführten, und da diese in einzelnen griechischen und vielen vedischen Mythen ausdrücklich genannt werden und auch das mehreren indogermanischen Sprachen gemeinsame Wort für 'Gott' den 'Himmlischen' (eigentlich den 'Glänzenden') bedeutet, so stand bald auch außerhalb der Kreise der vergleichenden Mythologie die Überzeugung fest, die natürlich von der Philosophie schleunig a priori erwiesen wurde, daß, wie Willer (Mythol. u. Naturansch., Leipz. 1863, S. 110) es ausdrückt, der mythisch bevölkerte Himmel den Reflex des Lebens auf der Erde zeige. Demnach brauchte man anscheinend nur dem Pfade zu folgen, den die indischen Ausleger und die griechischen Philosophen weisen. Doch zeigte sich schon hier ein Bedenken. Die vergleichende Mythologie mußte in den alten Mythen primitive poetische Natursymbolik suchen und sich deshalb oft sowohl von der physikalischen Mythendeutung der Griechen wie von der religiösspekulativen der Inder entfernen, und die griechischen und indischen Ausleger stimmten auch nur selten miteinander, ja selbst innerhalb der einzelnen Literaturen fanden sich Widersprüche, die den Quellenwert der Zeugnisse vernichteten. Nach und nach überzeugte man sich sogar, daß die Verschiedenheit des natürlichen 'Substrates' in die Zeit der Hymnendichtung selbst zurückgehe. Anfangs waren es namentlich zwei Naturerscheinungen, auf die, z. T. in Übereinstimmung mit den vedischen Sängern selbst, die wichtigsten Mythen, besonders die vom Rinderraub und vom Schlangenkampf, bezogen wurden: die tägliche (oder auch jährliche) Wiedergewinnung des Lichtes und die Befreiung der vom Wolkendrachen verschluckten oder zurückgehaltenen Wassermassen im Gewitterregen. Später wurden (z. B. von Alfred Hille-

brandt) zahlreiche Mythen, namentlich die sich an den Somatrank anschließenden, auf den Mond gedeutet, was ebenfalls an der indischen Tradition und auch an vedischen Stellen eine Stütze hat, auch die Zustimmung M. Müllers (Chips IV² 328 ff.) u. a. insoweit fand, als damit eine der mit Soma verknüpften Vorstellungen bezeichnet sein sollte, und in neuerer Zeit von mehreren Mythologen, z. B. von E. Siecke auf die griechische Götter- und Heroensage übertragen wurde. In solchen Fällen, wo verschiedene Deutungen bezeugt waren, mußte, wenn nicht mindestens die eine Deutung ganz verworfen werden sollte, ein Substratwechsel angenommen, also zugestanden werden, daß die mythische Form konstanter gewesen sei als ihr Inhalt, die Naturbeobachtung. Nun war zwar längst, z. B. durch J. Grimm hervorgehoben worden, daß der Inhalt einer mythischen Form sich oft erneuere, aber für M. Müller und Kuhn war die Anerkennung dieser Tatsache unbequem, weil ihnen die Feststellung der Natursymbolik Hauptziel der Mythenforschung, also ein festes Verhältnis zwischen Form und Inhalt des Mythos Voraussetzung war. Sie mußten also erklären, warum das Band so oft gelockert ist; aber ihre Erklärungsversuche führten zu keinem ganz befriedigenden Ergebnis. Max Müller fand den gesuchten Anlaß zuerst darin, daß die Kühe der Morgenröte als die lichten Morgenwolken ihrem Wesen nach mit denen identisch sind, die den Regen senden: eine Erklärung, die nicht durchdringen konnte, weil die Kühe der Ushas in den älteren Texten nie mit Wolken oder gar mit Regen in Verbindung gesetzt, vielmehr lediglich als Bezeichnung des Lichtglanzes selbst gebraucht zu werden schienen. Nach einer andern, zuerst von Kuhn und Schwartz, später mit geringer Veränderung von Steinthal (Zs. f. Völkerpsych. IX 288) und von M. Müller (Chips IV² 333) selbst vertretenen Auffassung, sollten die Dichter die Verdunkelung der Sonne durch die Nacht und durch die Wolken denselben dämonischen Mächten zugeschrieben und ebensowohl nach dem Gewitter als nach dem Sonnenaufgang von einer Befreiung des vom Drachen gefangenen Lichtes gesprochen haben. Auch diese Erklärung befriedigte nicht auf die Dauer, weil im Rigveda wenigstens an einigen Stellen nicht die Sonne, sondern das Regenwasser als vom Wolkendämon zurückgehalten bezeichnet wird, so daß also noch ein zweiter, schwerer zu erklärender 'Substratwechsel' angenommen werden mußte. Hier war also auf dem Gange der Untersuchung eine unsichere Stelle, die aber nicht von der Verfolgung eines der beiden Wege abschreckte, die sich auf der andern Seite spalteten. Den Substratwechsel zugegeben, konnte man nämlich sowohl die Lichterscheinungen wie die atmosphärischen Niederschläge als primäres Substrat ansetzen. Für jene entschied sich überwiegend M. Müller, der sich aber ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er nur diese Deutung für berechtigt halte (Chips IV² XII ff.). An ihn schlossen sich die meisten englischen, italienischen und französischen Mythenvergleicher, wenn auch mit mannigfachen Umbiegungen an. So protestiert z. B. Angelo de Gubernatis (geb. 7. 4. 1840 in Turin, wird 1911 als lebend genannt) nicht nur gegen die ausschließliche Gültigkeit der Solarhypothese, sondern er nimmt auch an, daß das ganze Gebiet des Wunderbaren, das sich freilich beständig vermindere, Mythen erzeugen könne, und daß nur die Möglichkeit, das Richtige zu erkennen, es verhindere, daß sich Mythen z. B. an die Erfindung der Lokomotive knüpften. Aber praktisch spielt bei ihm die Lichtgewinnung kaum eine geringere Rolle als bei M. Müller selbst; er findet im Mythos die Vorgänge bald eines Tages oder der drei Nachtwachen, bald die eines Mond- oder

Sonnenmonats, bald die der 12 Sonnen- oder der 13 Mondmonate dargestellt. Dagegen nahmen viele deutsche Forscher nach dem Vorgang von Kuhn und Schwartz, an den sich in manchen Punkten Alexander Nikolajewitsch Afanásjew (geb. den 23. [11.] 7. 1826 im Gouvernement Woronesch, gest. 5. 10. [23. 9.] 1871 zu Moskau) anschloß, die Regengewinnung und andere atmosphärische Erscheinungen für das wichtigste ursprüngliche Substrat des indogermanischen Mythos. Doch waren auch sie von Haus aus keineswegs einseitige Vertreter der nubilaren Theorie. Schwartz hatte vielmehr in seiner ersten Schrift De Apollinis natura (Berl. 1843) in Apollon einen Sonnengott und in dem Mythos vom Pythonkampf eine Verherrlichung seines Sieges über den Winterdämon gefunden; Vesta ist ihm auch später noch wie Mater Matuta die Morgenröte, Mars die Sonne (Urspr. d. Stamm- u. Gründungss. Roms 43). Ebenso hat Kuhn in seinen frühesten wie noch in seinen letzten Arbeiten sagenhafte Züge wie den Stein des Kadmos, Iason und Odhin (Abh. BAW 1873 144) auf die Sonne bezogen. Im allgemeinen ward von den deutschen Forschern ein primitives eklektisches Verfahren beobachtet, indem sie — gewöhnlich auf subjektive Empfindungen hin — bald die nubilare, bald die solare, bald irgendeine andere Deutung annahmen. Dieses Schwanken verstärkte natürlich die Bedenken, welche schon die Begründer der vergleichenden Mythologie gegen ihre eigene Annahme erhoben hatten, daß allen Mythen Natursymbolik zugrunde liege. Schon das Entstehen von Naturmythen ist bis zu einem gewissen Grade unerklärlich. Natürlich konnten die Naturerscheinungen mit Pflanzen oder Tieren verglichen oder personifiziert, sie konnten auch in Geschichten verwoben werden, z. B. so, daß ein Mensch zu einem Sternbild gelangte oder selbst zu einem Sternbild wurde, aber jenes ergab überhaupt keine Mythen, dieses keine Naturmythen. Die konnten nur entstehen, wenn der Vergleich oder die Personifikation als solche nicht verstanden wurde. Einige Gelehrte wie Schwartz (Poet. Naturansch. II S. IX), der protestantische Theologe Albert Réville (geb. 4. 11. 1826 in Dieppe) in seinen Prolégomènes de l'histoire des religions (1880 S. 156), der Philosoph Moriz Carriere (geb. 5. 3. 1817 zu Griedel in Hessen, gest. 19. 1. 1895 in München) in seinen 'Anfängen der Kultur' (I³ Leipz. 1877 S. 74) nahmen daher an, daß dem primitiven Menschen der Unterschied zwischen Bild und Sache nicht zum Bewußtsein kam, daß er z. B., wenn er die Sonne einem Roß verglich, sie auch dafür nahm, daß also der gläubigen Naturanschauung alles als Realität erschien. Dann wäre der Mythos eine allgemeine in der menschlichen Natur liegende Entwickelungsform (Schwartz, Indog. Volksgl. XX), und es müßte eine eigene Fähigkeit der 'analogischen Anschauung' (Réville, Prol. 163) angenommen werden, kraft deren Mythen überall entstehen müssen, wo die Unwissenheit groß genug ist (Réville ebd. 149ff.). Gegen diese Auffassung wurde nicht sogleich eingewendet, daß der primitive Mensch nur deshalb die Gleichsetzung und die Vergleichung sprachlich nicht immer unterscheidet, weil er dessen nicht bedarf, sich des Unterschiedes vielmehr von selbst bewußt bleibt, und daß das Bewußtsein der Nichtwirklichkeit des als wirklich Vorgestellten oder mindestens die Fähigkeit, das im Augenblick abgeblendete Bewußtsein seiner Nichtwirklichkeit jederzeit wieder hell werden zu lassen, beim Gleichnis wie bei jeder künstlerischen Mimesis und bei ihrer Vorstufe, dem Spielen der Kinder, gerade wesentlich ist; dagegen drängte sich sofort das Bedenken auf, daß zwischen der einmaligen Handlung des Mythos und der



sich wiederholenden Naturerscheinung ein Widerspruch besteht, der so lange die Naturerscheinung als solche im Bewußtsein blieb, nur dann erklärlich ist, wenn die Mythenerzähler ihre Hörer absichtlich auf eine falsche Fährte locken, ihnen Rätsel aufgeben wollten. In der Tat ist diese Erklärung von M. Müller (schon 1854 in einem Brief an Bunsen, vgl. Chips IV[2] 78ff.; Contr. I 80ff., Beitr. I 77), Kuhn (Abh. BAW 1873 123ff.), Afanasjeff, V. Henry u. a. aufgestellt worden, sie wurde aber von Schwartz und auch von Müllers sonst so treuem Anhänger Carriere (Anf. d. Kult. 84) gleich bekämpft und läßt sich in der Tat nur von einzelnen Mythen aufrechterhalten. Daher schlug M. Müller noch eine andere Herleitung vor, die von der Grimmschen Anschauung des Zusammenhanges von Mythos und Sprache ausgeht. Er erklärt nämlich die Entstehung des Mythos aus der Homonymie und Polyonymie der Sprache. Die meisten Sachbezeichnungen sind von Eigenschaften hergenommen; da aber sowohl dieselben Sachen viele Eigenschaften haben, als dieselben Eigenschaften verschiedenen Sachen zukommen, mußte es nach Müller für viele Sachen dieselbe und für eine Sache verschiedene Bezeichnungen geben. Durch die Vertauschung der verschiedenen Bedeutungen mehrdeutiger Wörter sollen nachträglich Mißverständnisse und dann weiter Mythen entstanden sein. Etwas verändert wird diese Theorie bei Cox, der zwischen primären und sekundären, d. h. solchen Mythen unterscheidet, bei denen der ursprüngliche Sinn bewahrt, und solchen, bei denen er vergessen ist. Innerhalb der letzteren sondert er dann wieder eine Unterklasse ab, in denen durch Mißverständnis an die Stelle des richtigen ein falscher Sinn gesetzt ist. Einzelne Fälle einer derartigen Umdeutung sind nun freilich erwiesen, und bei der Neigung zur Dunkelheit, die fast alle bekannten sakralen Schriftdenkmäler zeigen, läßt sich vermuten, daß häufiger, als jetzt nachweisbar ist, der Ursprung des Mythos, wie Regnaud sagt, nicht auf dem intellektualen, sondern auf dem verbalen Gebiet lag. Allein auf eine absichtlich geheimnisvolle Sakralsprache konnten sich M. Müller und seine Anhänger nicht berufen, da sie die Annahme einer uralten priesterlichen Geheimlehre verwarfen; sie mußten der gewöhnlichen oder wenigstens der poetisch gesteigerten Rede nicht nur die unwillkürliche und doch systematische Anwendung mehrdeutiger Bezeichnungen für die Himmelserscheinungen zusprechen, sondern auch annehmen, daß diese Bezeichnung später immer mißverstanden wurde. Da die Sprache in der historischen Zeit diese Vieldeutigkeit nicht mehr besitzt, nimmt M. Müller eine besondere mythenbildende Periode an, die er ursprünglich in die proethnische Zeit verlegte, später aber nur noch als Entwickelungsstufe, auf die der einzelne und das Volk jederzeit zurückfallen konnte, also nicht mehr chronologisch faßte. Auch diese Erklärung konnte jedoch nicht befriedigen, weil der Zweck jeder, auch der dichterischen Sprache, Gefühle und Gedanken mitzuteilen, sehr schlecht erfüllt gewesen wäre, wenn das Mißverständnis regelmäßiger Ausgangspunkt des Mythos sein konnte; außerdem erklärte auch diese Vermutung nicht, wie es kam, daß ein in der Gegenwart immer wiederkehrender Vorgang sich mythisch stets als einmalige Begebenheit der Vergangenheit projizierte. Die natursymbolische Deutung des Mythos führte also zu unüberwindlichen Schwierigkeiten, und als gar Abel Bergaigne (geb. 31. 8. 1838 in Vimy, gest. 6. 8. 1888) in seiner großartigen, wenngleich jetzt auch schon wieder teilweis überholten Religion védique auch für viele vedische Mythen einen andern Sinn feststellte, mußte dieser Teil der Kuhn-Müllerschen Hypothese endgültig aufgegeben werden.

Von Siecke kommen hier in Betracht: Die Liebesgeschichte des Himmels. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, Straßb. 1892; Mythologische Briefe, Berlin 1901. — Gubernatis hat außer mehreren Monographien zur vergleichenden Volkskunde, von denen die über Hochzeits-, Bestattungs- und Geburtstagsgebräuche (*Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Mailand 1869; *Storia popolare degli usi funebri*, 1873; *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Mailand 1878) am bekanntesten geworden sind, folgende mythologische Hauptwerke verfaßt: *Zoological mythology*, London 1872. (Eine 'autorisierte mit Verbesserungen und Zusätzen versehene deutsche Ausgabe' besorgte M. Hartmann u. d. T. 'Die Tiere in der indogermanischen Mythologie', Leipzig 1874; eine französische Übersetzung hat Regnaud veranstaltet); *Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, Paris I 1878, II 1882, in der sowohl der erste allgemeine wie der zweite besondere Teil alphabetisch geordnet sind und als Vorarbeit für ein Lexikon der vergleichenden Mythologie dienen sollen. — Nicht zugänglich ist mir A. Afanasjeff Die poetischen Vorstellungen der Slawen von der Natur (russ.) Moskau I 1865, II 1868, III 1869. — Carrieres Lehren werden zitiert nach dem Hauptwerk 'Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menschheit' I[3] ('Anfänge der Kultur'), Leipzig 1877 S. 65ff.

76. Die Entstehung des Kultus nach der Lehre der neueren vergleichenden Mythologie. Der größte Mangel, den die Herleitung der Religion aus Natursymbolik zeigt, ist der, daß sie nicht erklären kann, wie aus Verkörperungen von Naturerscheinungen Gegenstände des Kultus werden und wie nach ihrer Analogie auch andere Wesen als göttlich erscheinen konnten. Auf diesen Mangel der natursymbolischen Erklärung hat z. B. Herbert Spencer (geb. 27. 4. 1820 in Derby, gest. 8. 12. 1903 in Brighton) hingewiesen (Prinz. der Soziol., übers. von Vetter II 439), und schon bald nach den mythologischen Arbeiten von M. Müller und Kuhn hatte einer ihrer Anhänger, H. F. Willer, das darin liegende Problem klar hervorgehoben, freilich seine Lösung nicht versucht, wohl weil er die Hypothese im übrigen für völlig gesichert hielt; andere Jünger der vergleichenden Mythologie hatten die Schwäche dieses Punktes mittelbar durch ihre Versuche, sie zu beheben, eingestanden. Diejenigen, die daran festhielten, die Mythen und die von ihnen nicht zu trennenden Kulte aus Naturbetrachtung hervorgehen zu lassen, konnten diese entweder als primitive wissenschaftliche Naturerklärung oder als primitive poetische Naturempfindung fassen. Aber keine von beiden erklärte unmittelbar das Entstehen einer religiösen Vorstellung, d. h. des Glaubens an eine übernatürliche Macht, die durch unbegreifliche Mittel in den menschlichen Dienst gestellt werden könne: die Naturerklärung führte immer nur zur Annahme natürlicher Kräfte, und die poetische Phantasie, die durch eine Naturerscheinung angeregt wurde, konnte zwar übernatürliche Mächte ersinnen, aber so lange die Erfindung noch als poetisch gefühlt wurde, nicht den Glauben an ihre Wirklichkeit begründen. Erst durch ein Mißverständnis war es möglich, daß aus der Naturerklärung oder dem poetischen Bild ein Kult erwuchs. Da ein derartiger Irrtum, wie er jedenfalls vorausgesetzt werden müßte, bei jener unerklärlich sein würde, weil das Suchen nach einer Ursache erst bei einer wenigstens natürlich erscheinenden Erklärung zur Ruhe kommt, haben die vergleichenden Mythologen des XIX. Jhs., soweit sie sich des Unterschiedes überhaupt bewußt wurden, fast alle die poetische Naturbetrachtung als Ausgangspunkt für den Mythos (und also auch für den Kultus) betrachtet. Dies schien sich um so mehr zu empfehlen, als die Poesie weit häufiger als die Wissenschaft sich in den Dienst der

Religion stellt. Bei den Griechen hat sie dies, und zwar mit solchem Erfolge getan, daß man die griechische Religion eine Religion der Kunst nennen, d. h. das Künstlerische in ihr als das Wertvollste bezeichnen darf. In Wahrheit wird freilich hierdurch nicht erklärt, wie religiöse Vorstellungen, deren unabhängige Existenz vielmehr gerade vorausgesetzt wird, aus der poetischen Naturbetrachtung hervorgehen konnten. Als ebenso unhaltbar erwies sich aber auch die Annahme eines Mißverständnisses. Zwar sind oft, und zwar auch in Griechenland, poetische Erfindungen, die sich an religiöse Vorstellungen anschlossen, für religiös, für wahr genommen worden; aber daß sich an eine vollkommen freie poetische Phantasie, d. h. an eine Erfindung, die auch ihrer Gattung nach nicht — wie z. B. die Heroenverehrung — im Kult eine Stütze hatte, ein Kult anschloß, ist eine unwahrscheinliche, jedenfalls durch keine Analogie zu stützende Annahme. Die Kunst hat oft wie andere Empfindungen auch die religiösen veredelt, aber geschaffen hat sie sie nicht. Eine weitere Schwierigkeit war, daß die poetische Naturbetrachtung keineswegs den Stadien in der Geschichte der Religion entspricht, die begrifflich und wahrscheinlich auch geschichtlich als die ältesten erscheinen. Anstoß erregte besonders der Fetischismus, dessen Spuren auch in den antiken Religionen sich häufig finden. Von allen Formen des Kultus erscheint er als die roheste, als die primitive; wurde nun statt seiner die Naturverehrung als älteste Gattung oder wenigstens als Ausgangspunkt der Religion bezeichnet, so ergab sich ein Widerspruch zwischen der Theorie und der vermeintlichen Erfahrung, der sich zugleich als ein neuer, schärferer Widerspruch zwischen Mythos und Kultus darstellte, weil jene Naturreligion hauptsächlich aus der Mythendeutung erschlossen war. Ganz neu war freilich dieser Gegensatz nicht, da auch früher schon natursymbolische Mythen als die ältesten betrachtet waren; es waren bereits verschiedene Versuche gemacht worden, ihn zu heben. Kurz vor dem Auftreten der vergleichenden Mythologie hatte Karl Friedrich Adolf Wuttke (geb. 10. 11. 1819, gest. 12. 4. 1870 in Halle) in seiner Geschichte des Heidentums (Bd. I, Breslau 1852) eine sehr komplizierte Theorie aufgestellt, durch die aus der Naturverehrung der Fetischismus abgeleitet wurde, und die zwar insofern den Anschauungen der vergleichenden Mythologie entsprach, als auch sie an den Anfang aller religiösen Entwickelung die Verehrung natürlicher Gegenstände und Phaenomene setzte, die aber doch, weil sie ihrem Kult den Fetischismus als das Höhere folgen ließ, was den aus den Veden gewonnenen Vorstellungen zu widersprechen schien, wesentlich umgestaltet werden mußte. Max Müller, dessen Theorie in diesem Punkte am besten schon hier besprochen wird, erklärte, daß der Fetischismus überall, wo seine Entstehung verfolgt werden kann, sich als Abfall von einer höheren Kultur darstelle, wogegen A. Lang (Custom and Myths[2] 212 ff.) m. R. einwendet, daß die dafür beigebrachten Analogien nur dann zutreffen, wenn das zu Beweisende, nämlich die Entstehung des Fetischdienstes aus dem Verfall einer höheren Religionsform, die nur bei hochentwickelten Völkern beobachtet werden kann, auch für primitivere Stadien als bereits bewiesen unterstellt wird. Gleichwohl hat sich anfangs ein großer Teil der vergleichenden Mythologen bei dieser Erklärung beruhigt, die nur ein wenig modifiziert wurde. Réville (Proleg. 170 ff.) erklärte den Fetischismus gleich den Symbolikern aus mißverstandenen Symbolen, bei denen man das Zeichen des Göttlichen für etwas Göttliches genommen habe. Wie der Mythos eine



Vereinigung mythischer Elemente in dramatischer Form, so soll der Kultus die Vereinigung mehrerer Symbole sein, die einer zentralen Idee zustreben (ebd. 174 f.). Daß es schon in der Urzeit Symbole gegeben haben müsse, steht für ihn fest, da er sie für das notwendige Requisit aller Religionen hält. Wie Creuzers Lehre, mit der sich Réville hier nahe berührt, ist auch diese Erklärung unbefriedigend, weil diejenigen Riten, deren Entstehungsgrund noch zu erkennen ist, meist aus anderen Ursachen hervorgegangen sind. Anders leitet deshalb W. Schwartz (Indogerm. Volksgl. S. XII ff.), der das Symbol der Urzeit ausdrücklich abspricht, den Kultus aus der Naturanschauung her. Auch er gesteht zu, daß bloße Naturwesen noch keine Götter seien, und spricht diese letzteren daher der indogermanischen Urzeit ab. Religiöse Bedeutung sollen diese für real gehaltenen (s. o. S. 181) Wesen der Einbildung erst durch zwei Umstände erhalten haben: durch den dauernden Nutzen oder Schaden, den man von ihnen zu haben glaubte, und durch den Wahn, daß man auf sie Einfluß gewinnen könnte. Letztere Vorstellung wird darauf zurückgeführt, daß die allzeit rege Phantasie überall Ähnliches fand und der Irrtum nahe lag, daß die ähnlichen Dinge in gegenseitigem Abhängigkeitsverhältnis standen. So sollen Himmel und Erde so weit in eins verschmolzen sein, daß man glaubte, durch irdische Maßregeln die himmlischen Vorgänge beeinflussen zu können. Als wichtigstes Mittel dazu betrachten Schwartz (Indog. Volksgl. S. IX ff.; XIX; Urspr. d. Myth. XVI), Réville (Prolég. 171) u. a. nach einer schon von Eckermann aufgestellten Vermutung die Nachahmung des Naturvorganges. In der Tat ist hiermit ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Moment für die Entstehung von Kulten hervorgehoben; nur handelt es sich hier gar nicht mehr um poetische Naturauffassung, sondern um reale praktische Vorteile deren Erreichung durch den Ritus erhofft wird. Es ist auch nicht abzusehen, warum es gerade himmlische Naturerscheinungen oder überhaupt Naturerscheinungen sein müssen, die durch den Ritus erstrebt werden; kommt es nur auf den Vorteil an, so kann jedes beliebige Ereignis, das man herbeizuführen wünscht, zu einem Akt der Nachahmung führen, wie dies der Sympathiezauber aller Völker beweist. Daher konnte diese Erklärung des Kultus allgemeinen Beifall erst dann erlangen, als die Herleitung aller Religion aus poetischer Naturbetrachtung bereits wieder aufgegeben war. Demnach hatten alle Versuche, diese Herleitung zu begründen, entweder zu einem offenbaren Mißerfolge oder doch zu Ergebnissen geführt, welche die Voraussetzungen des ganzen Systems umstießen. Aber noch ehe dies Resultat vorausgesehen werden konnte, war der Versuch gemacht worden, die Schwierigkeit, welche die Doppelbeziehung des Mythos einerseits zu seiner vermeintlichen Erregerin, der Naturbetrachtung, andererseits zu den durch ihn erregten Kulten darbot, auf einem anderen Wege zu lösen, indem die religiösen Vorstellungen nicht aus der dem Mythos zugrunde liegenden Naturbeobachtung abgeleitet, sondern als nur nachträglich mit ihr verknüpft betrachtet wurden. A. Réville (Prolég. 151) erkennt ausdrücklich an, daß die poetische Naturanschauung an sich kein religiöses Element enthält, und meint nur, daß sie den Moment beschleunige, in dem der menschliche Geist sich himmlische gegenüberstelle. Réville folgt hier Andeutungen M. Müllers, die dieser später selbst in eigenartiger Weise ausgeführt hat. Erfüllt von Ideen Schellings, zu dessen Füßen er als Student gesessen hatte, erneuerte er dessen Theorie von dem im Menschen liegenden unbewußten Urmonotheismus. Da er zugleich den



positivistisch empirischen Neigungen der Philosophie seiner Zeit wenigstens äußerlich Zugeständnisse macht und auf die überlieferten Tatsachen Rücksicht nimmt, über die sich Schelling oft kühn hinweggesetzt hatte und deren Gewicht inzwischen durch die Erschließung so vieler religiöser Urkunden außerordentlich gesteigert war, mußte freilich diese Lehre jetzt ganz anders aussehen als fünfzig Jahre zuvor. Müller verwirft die angeborenen Ideen, wie jede nicht aus der Erfahrung stammende Vorstellung; er meint aber, daß in jeder Vorstellung ein Element mitenthalten sei, das, richtig entwickelt, zur Annahme einer letzten Ursache, eines einzigen Gottes, führen müsse: die Vorstellung vom Unendlichen, durch die im Menschen zunächst das unbestimmte Gefühl vom Göttlichen erregt werde. Dieses dunkele metaphysische Gefühl läßt Müller wie Schleiermacher sich mit dem ästhetischen verbinden: das Unendlichkeitsgefühl soll zur poetischen Anschauung des Himmels hinzugetreten sein, indem das unbestimmt geahnte Göttliche dem bekannten Himmel gleichgesetzt wurde. Die Vergöttlichung des Himmels bedeutet also nach Müller nicht, daß der Gottesbegriff bereits feststand, als man sagte: 'Der Himmel ist Gott', sondern der noch inhaltslose Begriff suchte sich an einen bekannten Gegenstand anzulehnen; nicht als Himmel, sondern durch den Himmel ist das Göttliche erkannt worden. Auf diesem Wege gelangt M. Müller wie Schelling zu dem Satze, daß die Menschheit von jeher eine Anlage zum Monotheismus hatte, die freilich nicht sofort zu diesem selbst, sondern erst zu einer Vorstufe führte. Diese denkt sich aber Müller anders als Schelling, nämlich so, daß man zwar das Göttliche in verschiedenen Seiten der Naturmacht, dann aber in jeder von diesen das ganze Göttliche, das man empfand, anschaute. Zum Unterschiede von dem entwickelten Monotheismus bezeichnet er diesen gleichsam unbewußten als 'Henotheismus'. Eine verhältnismäßig geringe Änderung dieser Theorie nimmt Peter v. Bradke (geb. 27. 6. 1853 zu St. Petersburg, gest. 7. 3. 1897 zu Gießen) vor, wenn er den Henotheismus selbst erst als ein Stadium des Verfalls betrachtet und als älteste erreichbare Form der indogermanischen Religion einen 'Polytheismus mit ausgesprochen monarchischem Charakter' setzt (Dyāus-Asura 115), doch fand diese Modifikation nur wenig Beifall, weil sich die von Bradke angeführten Tatsachen leichter anders erklären ließen. Dagegen schien M. Müllers Anschauung vom Henotheismus (Kathenotheismus) durch den Ṛigveda unterstützt zu werden, in dem oft die verehrten göttlichen Wesen als unvergänglich, ja als unendlich bezeichnet werden; so haben denn anfangs namentlich die Religionsphilosophen, welche die überlieferten Tatsachen nicht selbst genauer prüfen konnten, z. B. P. Aßmus, der wenigstens auch das Gefühl des Absoluten, wie dieses dem einzelnen Volk als Ideal erscheint, zum Ausgangspunkt aller Religion macht, und M. Carriere sich auch in diesem Punkte an M. Müller angeschlossen, obwohl sich, auch abgesehen von der Deutung und Bewertung der angeführten Tatsachen, begriffliche Schwierigkeiten erheben. Denn der Unendlichkeitsbegriff, d. h. die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, sich etwas ohne Zeit, Raum, Ursache usw. vorzustellen, enthält ebensowohl ein das Aufkommen der Gottesvorstellung hemmendes, wie ein sie begünstigendes Moment: während der Zwang, alles auf eine Ursache zurückzuführen, auf eine letzte Ursache, die wir jetzt Gott nennen, hinweist, widerspricht dieses Ursachlose doch zugleich dem menschlichen Denken; hier, wie immer beim Unendlichen, hört eben die menschliche Logik auf. Noch deutlicher stellte

sich die Unhaltbarkeit dieser Herleitung der religiösen Vorstellung heraus, sobald man sich erinnerte, daß unzweifelhafte Kultakte vielfach bezeugt sind, ohne daß den angerufenen Mächten das Prädikat der Unendlichkeit irgendwie beigelegt würde oder sich durch irgendwelche Spuren als nachträglich beseitigt erwiese. Das einzige allen Religionen Gemeinsame ist der Glaube an übernatürliche Mächte und an Mittel, durch welche diese dem menschlichen Willen dienstbar gemacht werden können: dieser Glaube folgt weder mit Notwendigkeit aus der Unendlichkeitsvorstellung noch setzt er diese voraus. M. Müller erkannte hier selbst den Widerspruch an, in dem er sich den überlieferten Tatsachen gegenüber befand; wie wir sahen, suchte er ihn durch eine andere, ebenfalls der tatsächlichen Begründung entbehrende Vermutung zu beheben, indem er annahm, daß die niederen Religionen, für die seine Theorie nicht stimmt, degeneriert seien. Da die Unhaltbarkeit dieser Konstruktion früh erkannt wurde, mußte auch dieser Versuch, das vermutete natursymbolische Element des vorausgesetzten indogermanischen Kultus zu erklären, aufgegeben werden; es war M. Müller ebensowenig gelungen, die aus dem Ṛigveda erschlossene Theorie von der Entstehung der Religion durch Schellings Gedanken zu stützen, wie diese den heutigen Vorstellungen anzupassen; die letzten Anhänger Schellings wie Eugen von Schmidt (Philos. d. Mythol. und Max Müller S. 102 ff.) haben sich sogar gegen ihn gewendet, und auch bei den Theologen, denen er nahe steht, hat er hierin nur vereinzelte Zustimmung gefunden. — Hatten sich demnach mit der Zeit alle Versuche, die gegen die natursymbolische Mythendeutung erhobenen Bedenken zu beseitigen, als verfehlt herausgestellt, so mußte diese selbst aufgegeben werden. Damit wäre das Prinzip, den Ṛigveda zum Ausgangspunkt der Deutung aller indogermanischen Mythen zu machen, nicht notwendig gefallen, denn nach und nach stellte sich namentlich seit Abel Bergaignes (S. 182) epochemachenden Untersuchungen heraus, daß auch die Mythen des Veda in weit geringerem Grad, als anfangs angenommen wurde, einfache Naturmythen sind; aber je näher man dem wahren Sinn der vedischen Mythen kam, um so mehr erkannte man auch, wie wenig sie mit den Mythen anderer indogermanischer Völker und also auch mit den vorausgesetzten urindogermanischen übereinstimmten.

Willer, Mythologie und Naturanschauung, Beitr. zur vergleichenden Mythenforschung und zur kulturgeschichtl. Auffassung der Mythologie, Leipzig 1863. — Über v. Bradke vgl. Thurneisen, Biogr. Jb. f. Altertk. XXII 1899 54 ff. Die mythologische Hauptschrift v. Bradkes ist Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras, Studien und Versuche auf dem Gebiete der altindogermanischen Religionsgeschichte, Halle Diss. 1885. Vgl. Über Methode und Ergebnisse der arischen (d. h. indogermanischen) Altertumswissenschaft, hist.-krit. Stud., Gießen 1890. Die Schrift von Asmus heißt: 'Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. I. Indogermanische Naturreligion' (Halle 1875; hier ist S. 72 ff. über das Gefühl des Absoluten als Ursache der Religionsbildung gehandelt); II. (nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Th. Becker) 'Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen indogermanischen Religionen' (ebd. 1877).

77. **Die Annahme einer indogermanischen Urreligion** mußte aber nach und nach beschränkt und zuletzt aufgegeben werden, so ansprechend sie zuerst erschienen war. Die übereinstimmenden mythischen und religiösen Vorstellungen indogermanischer Völker ließen sich auf die Zeit vor der Völkertrennung nur unter gewissen



Voraussetzungen zurückführen, über die man sich anfangs nicht klar war oder die zu machen man sich, von den vermeintlich sicheren Ergebnissen der vergleichenden Mythologie rückwärts schließend, berechtigt glaubte. Eine dieser Voraussetzungen ist, daß die übereinstimmenden Mythen nicht integrierende Vorstellungen enthalten, welche der zu erschließenden Kultur der Urindogermanen noch unbekannt gewesen sind. Anfangs war die proethnische Kultur sehr überschätzt worden; man stellte einfach den sprachlichen Übereinstimmungen die mythischen als gleichwertig und ergänzend zur Seite. Als aber die Pfahlbauten es wahrscheinlich machten, daß selbst die schon getrennten Völker auf einer weit niedrigeren Kulturstufe standen als die, welche nach den übereinstimmenden Mythen, wenn sie auf die proethnische Zeit zurückgingen, für diese anzunehmen wäre, konnte das Auseinanderfallen der linguistischen und der mythologischen Zeugnisse nicht unbeachtet bleiben. Schon Kuhn hat darauf hingewiesen. Ein Ausweg schien sich durch die Annahme zu ergeben, daß das höhere Kulturgut, z. B. das Gold im Mythos, bei den schon getrennten Völkern unabhängig an die Stelle eines älteren getreten sei; aber allmählich häuften sich diese unbequemen mit der Paläontologie in Widerspruch stehenden Übereinstimmungen so, daß sie wenigstens nicht mehr ausschließlich durch die Annahme der Vererbung in den Völkerfamilien erklärt werden konnten. Gerade diejenigen Mythen, die ein Nachdenken über die Geheimnisse des Lebens, also eine höhere Kultur voraussetzen, wie die Sage von den Weltaltern, der großen Flut, die Vorstellung vom Sitze der Seligen und Verdammten, zeigten die nächste Verwandtschaft. Zudem stellte sich eine andere Voraussetzung als irrig heraus, die erfüllt sein mußte, damit aus übereinstimmenden Mythen indogermanischer Völker proethnische Vorstellungen erschlossen werden könnten. Da sich vermeintlich urindogermanische Mythen und mythische Vorstellungen, z. B. die als besonders nahe verwandt erwähnten anthropogonischen und eschatologischen, auch bei allophylen Völkern fanden, so mußte mindestens erwiesen werden, daß diese sie von einem indogermanischen entlehnten; und selbst dies hätte die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges von Völkerfamilie und Mythos herabgedrückt und dadurch mittelbar die Beweiskraft der Übereinstimmungen der Mythen indogermanischer Völker gemindert. Aber bisweilen ließen sich sogar Vorstellungen, die einzelnen europäischen Völkern mit den beiden arischen gemeinsam sind, als bei einigen von diesen aus der Kultur eines allophylen Volkes entlehnt erweisen. Für viele griechische Gottesnamen mußten alle Versuche sie aus dem Griechischen zu deuten, als unhaltbar aufgegeben werden; für eine Anzahl von ihnen stellte sich die Entlehnung aus einer nicht indogermanischen Sprache Kleinasiens oder aus einer semitischen Sprache als wahrscheinlich, bei einzelnen als sicher heraus; auch ihrem Inhalt nach standen die griechischen Mythen den in der Literatur vorderasiatischer Völker überlieferten meist näher als den eranischen oder indischen. Dasselbe gilt in höherem Grade noch von den Kulten. Dieser Umstand, der bibelgläubigen Mythologen wie F. C. Cook (The Origin of Religion and Language, London 1884, S. 58 ff.) scheinbar ein Recht gab, zu der alten Ansicht von einer ursprünglichen Gottesoffenbarung zurückzukehren, bekam noch stärkere Bedeutung, als schon für das zweite Jahrtausend v. Chr. die mit der vorderasiatischen und auch ägyptischen sich nahe berührende 'ägäische' Kultur nachgewiesen und damit die Möglichkeit eröffnet wurde, zahlreiche jeder Etymologie spottende griechische my-

thische Namen als Überbleibsel aus der Kultur eines vorgriechischen und vielleicht nicht indogermanischen Volkes zu erklären. Dadurch wuchs die Wahrscheinlichkeit stammfremder Elemente im griechischen Mythos, so daß dieser schließlich überhaupt nicht mehr als Ausläufer eines urindogermanischen Mythos, wenigstens nicht als Zeuge für einen solchen in Betracht kommen konnte. Dagegen schrumpfte die Zahl der urindogermanischen Namen immer mehr zusammen, je mehr sich mit zunehmender Einsicht in die Lautgesetze die Überzeugung von der Regelmäßigkeit auch der scheinbaren Ausnahmen und damit die Anforderung an die Genauigkeit der Entsprechung steigerte. Selbst die sehr wenigen wirklich übereinstimmenden Namen, die schließlich übrig blieben, verloren ihre Beweiskraft, als die Möglichkeit erwogen wurde, daß etymologisch sich entsprechende Appellativa unabhängig in Indien und Griechenland zu Eigennamen in solchen Mythen wurden, die nachträglich aufkamen oder aus der Fremde eindrangen. Höchstens wenn in großer Anzahl sachlich übereinstimmende Mythen zugleich mit denselben Namen ausgestattet wären, läge eine auf der Statistik beruhende Wahrscheinlichkeit ihres Ursprungs in der Zeit vor der Völkertrennung vor. Das Gegenteil davon ist der Fall: wo mehrere Appellativa zur Auswahl standen (wie Zeus und Uranos), haben sich fast immer ähnliche Vorstellungen nicht mit einem entsprechenden Namen verbunden, sondern mit einem andern synonymen. Es gibt eigentlich nur drei zusammengehörige Vorstellungen, 'Vater Himmel' als Name des Himmelsgottes, 'die Himmlischen' als Bezeichnung der Götter, die 'zwei Söhne des Himmels' als Name ursprünglich wahrscheinlich des Zwillingsgestirns, die in mehreren indogermanischen Sprachen unzweifelhaft entsprechende Benennungen wenigstens insofern haben, als für 'Himmel' überall das Wort gewählt ist, das ihn als den 'Glänzenden' (Di̯ēu̯s) bezeichnet. Diese, wie es scheint, zuerst von Kuhn hervorgehobene Übereinstimmung hat anfangs einen tiefen Eindruck gemacht; doch mußte später eingeräumt werden, daß ihre Beweiskraft gering ist, weil vom 'Vater Himmel' und den 'Himmlischen' auch manche nicht indogermanische Völker, von den reisigen Zwillingen, als welche die Himmelssöhne bei Griechen und Indern vorgestellt werden, wenigstens die Assyrer erzählen. — Einen Teil der bisher erörterten Anstöße konnte man beseitigen, wenn die den älteren Systemen der vergleichenden Mythologie zugrunde liegende Voraussetzung mit Hilfe der um die Mitte des XIX. Jahrhunderts mächtig aufblühenden Volkskunde berichtigt wurde. J. Grimm hatte in dem 'niederen Volksglauben' Reste eines höheren Götterglaubens gefunden, und an dieser Ansicht hielten viele der ersten Vorkämpfer für die vergleichende Mythologie fest, vor allen Kuhn, der emsige Sammler norddeutschen Volksglaubens und Volksgebrauchs.

Diese Gelehrten suchten mit Vorliebe gerade die primitiver erscheinenden und dem Deutungsversuch in ihrer Unbestimmtheit meist geringere Schwierigkeit entgegensetzenden Volksüberlieferungen auf, obwohl sie eigentlich nur sekundär in Betracht gezogen werden durften, solange man in ihnen entartete Mythen sah. Am weitesten ging in der Benutzung der niederen Mythologie Angelo de Gubernatis (S. 180), der jedoch bereits einräumte, daß sie keineswegs immer ein welkes Blatt am Baum der höheren Mythologie, sondern oft nur aus demselben in der Volksseele wurzelnden Stamm entsprossen sei (Mythologie des plantes I S. XXXIII ff.). Dies Zugeständnis war nötig gewesen, weil die auch von den Brüdern Grimm in ihren

späteren Schriften mit immer größerer Vorsicht versuchte Zurückführung des modernen Volksglaubens auf ältere Mythen zu phantastischen und offenbar falschen Schlüssen geführt hatte. Haupt und Müllenhoff hatten in Privatgesprächen, die rasch bekannt wurden, für jeden einzelnen Fall den Nachweis der mythologischen Grundlage eines Volksglaubens gefordert. Es lag nahe, einen Schritt weiter zu gehen und die offenbaren Schwierigkeiten, zu denen die vergleichende Mythologie geführt hatte, dadurch zu umgehen, daß das vorausgesetzte Verhältnis zwischen Volksglauben und Mythologie umgekehrt und angenommen wurde, daß diese aus jenem hervorgegangen sei. Einer der ersten vergleichenden Mythologen, welche die Unmöglichkeit erkannten, alle übereinstimmenden Mythen und Kulte indogermanischer Völker auf die Zeit vor der Völkertrennung zurückzuführen, Wilhelm Schwartz (geb. 4. 9. 1821 zu Berlin, gest. ebd. 16. 5. 1899), ist es auch gewesen, der wenigstens teilweise die Ergebnisse der vergleichenden Mythologie zu retten suchte, indem er zwar nicht die späteren mythischen und religiösen Vorstellungen selbst, aber doch ihre Keime, die sich im späteren Volksglauben erhalten hätten, auf die Urzeit zurückführte. Schwartz war von der klassischen Mythologie ausgegangen; er hatte versucht, griechische Mythen auf die Sonne zu beziehen (o. S. 181). Später schloß er sich enger an die nubilare Theorie seines Schwagers Kuhn an, dessen Deutungen er freilich im einzelnen oft abwandelte oder wenigstens spezialisierte, indem er z. B. statt der Stürme überhaupt Äquinoktial- oder Nordstürme (Urspr. d. Mythol. XVII) einsetzte. Aber allmählich war mit Schwartz eine Umwandelung eingetreten, die von einer sich mit Kuhn ursprünglich nahe berührenden Seite ausgehend, ihn von diesem und den meisten andern vergleichenden Mythologen weit entfernen sollte. Früher hatte er sich als J. Grimms Nachfolger bezeichnet, mit Kuhn Volksüberlieferungen gesammelt wie der Meister; wie dieser betont er den Parallelismus und die gegenseitigen Beziehungen der sprachlichen und mythischen Entwickelung, er glaubt auch an eine mystische, immanente Kraft der Sprache, die alten mit mythischen Vorstellungen verwachsenen Sprachschöpfungen immer wieder neu zu produzieren (Urspr. d. Myth. S. IV). Er hält sich daher auch für berechtigt, die Bilder moderner Dichter als Beweis für die im Mythos niedergelegte poetische Naturanschauung zu gebrauchen. Da er nun in diesen poetischen Bildern die Urzellen aller mythischen Gebilde sah, so wurde er folgerichtig zu der Auffassung geführt, daß in ihnen das Konstante der mythischen Tradition, die sich gleich bleibenden Keime erhalten seien, aus denen sich immer neu verwandte Mythen entwickeln müssen. Im Gegensatz gegen die langlebigen Elemente des niederen Volksglaubens sterben diese höher entwickelten Gebilde nach Schwartz immer in verhältnismäßig kurzer Zeit ab (Der heut. Volksglaube 4). Von diesen Anschauungen aus mußte er die Annahme einer urindogermanischen Mythologie als unbewiesen, ja als unwahrscheinlich betrachten; es war weit glaublicher, daß in der Urzeit noch keine eigentlichen Götter, auch noch keine festen Mythen, sondern nur jene Elemente des Mythos vorhanden waren, aus denen sich dieser nach der Völkertrennung unabhängig, aber doch im wesentlichen gleichartig entwickeln mußte (Indog. Volksgl. S. VI, XII u. ö.). — Eine ähnliche Entwickelung wie Schwartz machte wenige Jahre später Johann Wilhelm Emanuel Mannhardt (geb. 26. 3. 1831 in Friedrichstadt a. d. Eider, gest. 25. 12. 1880 zu Danzig) durch. Auch er ging von J. Grimm aus, der sein Lehrer gewesen war; gleich diesem glaubte er in seinen ersten

Schriften an eine indogermanische Urreligion. Von dieser soll der Rigveda, der um 1400 v. Chr. angesetzt wird, ein einigermaßen getreues Bild geben; ihr Hauptcharakter soll Lichtkultus sein, aber Mannhardt billigt auch die Ergebnisse Kuhns in der Schrift von der Herabholung des Feuers, die er vor dem Erscheinen benutzen konnte, und zahlreiche nubilare Mythenerklärungen. Mehrere Götternamen werden als Entsprechungen bezeichnet. In der Hoffnung, bei den osteuropäischen Völkern ungehobene Schätze der vermuteten indogermanischen Urreligion zu finden, hat Mannhardt auch in der Literatur und dem Volksglauben der Slawen und Litauer geforscht. Aber nach und nach sanken alle Stützen, die seine Ansicht hielten. Zunächst erkannte er die Hinfälligkeit fast aller Ableitungen von Götternamen, aus denen eine urindogermanische Religion gefolgert wurde. Zwar die Gleichungen Dyāus-Zeus, Parjanya-Perkunas, Bhaga-Bog, Varuna-Uranos mochte er nicht preisgeben; aber immerhin war ihm ein ernster Zweifel an dem Vorhandensein ausgebildeter proethnischer Mythen gestattet, und es bedurfte nun erst bestimmter Beweise, um ihr Aufkommen vor die Trennung der indogermanischen Stämme zu setzen. Ebenso sah er ein, daß die bisherige Ansicht, man könne den heutigen deutschen Volksglauben mit der nordischen Überlieferung zur germanischen Urreligion verbinden, auf der unbewiesenen Voraussetzung beruhe, daß es eine solche gegeben habe. Natürlich bestritt er keineswegs prinzipiell germanische Mythen oder ihr Fortleben im heutigen Volksglauben; aber er glaubte, daß sie hier zwischen den leicht zu entfernenden christlichen Vorstellungen und den ältesten auch bei anderen Völkern nachweisbaren, die von Göttern und Mythen noch nichts wissen, nur eine Mittelschicht von ganz geringer Mächtigkeit ausmachen (Wald- u. Feldk. II S. XXXVI ff.). Das Wichtigste aber war, daß er wie Schwartz die höhere Mythologie erst aus der sie überlebenden niederen hervorgehen ließ. Gleich Schwartz glaubt er an einen konstanten, in der Volksseele fortdauernden mythenbildenden Trieb (ebd. II S. XXVIII). Weil er aber bei der Sammlung der im Volke lebenden Überlieferungen mehr als Schwartz auf die Gebräuche geachtet hatte, war er auf den Zusammenhang zwischen diesen und dem Mythos aufmerksam geworden, und das bewahrte ihn vor dem Irrtum, den noch Schwartz geteilt hatte, daß eine Vermenschlichung der Himmelserscheinungen oder überhaupt der psychische Reflex eines Naturvorganges die Grundlage aller Mythen sei (Myth. Forsch. S. XXV). Er bestritt zwar keineswegs, daß es ursprüngliche Naturmythen gibt, aber sie haben in seinem System wenig Bedeutung. Auch in den Konsequenzen, die er aus dem Glauben an das höhere Alter der niederen Mythologie zieht, zeigt Mannhardt sich Schwartz überlegen. Wie dieser hatte er freie Bahn, der germanischen und der indogermanischen Urzeit so viel von der niederen und so wenig von der höheren Mythologie zuzuweisen, als ihm die Untersuchung im einzelnen Falle rätlich erscheinen ließ; und im ganzen hat er in seinen späteren Schriften die Folgerung gezogen, daß der Volksglaube mit Ausnahme der Märchen, deren nachträgliche Einwanderung er anerkannte, auf die Zeit vor der Völkertrennung zurückgehe, der ausgebildete Götterglaube dagegen nicht. Er folgerte dies aus einem Material, wie es bis dahin noch nie in ähnlicher Reichhaltigkeit vereinigt gewesen war. In Tausenden von Exemplaren hatte er Fragebogen in verschiedenen Sprachen herumgeschickt und hatte sehr viele sich gegenseitig kontrollierende Antworten erhalten. Der Zufall kam ihm zu Hilfe: er konnte die Dänen, Österreicher und Fran-



zosen, die 1864, 1866, 1870 und 1871 in Danzig gefangen gehalten wurden, selbst befragen. Alle diese, wenigstens solange sie in Mannhardts Händen waren, trefflich geordneten Sammlungen sind bisher fast noch gar nicht verwertet worden, denn G. Berkholz, Viktor Hehns m. R. von diesem hochgeschätzter Freund, dem sie zunächst übergeben wurden, starb bald nach Mannhardt, und dieser selbst ist nur dazu gekommen, einzelne Proben der Verarbeitung, wie er sie sich dachte, zu geben, und war sich, so sehr er von der Zusammengehörigkeit der von ihm verglichenen Vorstellungen und Bräuche überzeugt war, doch wohl bewußt, daß die aus der Vergleichung gezogenen Schlüsse unsicher bleiben müßten, bis das ganze Material verarbeitet sei. Ja trotz des ungeheuren, ganz Mitteleuropa umspannenden, aber auch nach Nord- und Südeuropa vielfach übergreifenden Netzes von zuverlässigen Bekundungen, die nur der männliche Wille, das gestellte Problem zu erschöpfen, allen Hemmnissen eines gebrechlichen Körpers zum Trotz hatte gewinnen lassen, fühlte Mannhardt die mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln nie auszufüllenden Lücken seiner Beweisführung. Sein ungetrübter Wahrheitssinn ließ ihm nicht verborgen, daß seine Kombinationen auch nach ganz anderen Richtungen hin verwendet werden können. Sowohl im vertrauten Gespräch wie auch in einzelnen Andeutungen seiner späteren Untersuchungen hat er es ausgesprochen, daß die von ihm nachgewiesene Gleichförmigkeit der Ackergebräuche statt auf die Urzeit zurückzugehen, auf einer nachträglichen Einführung oder auf einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Geschlechtes beruhen möge. Auf die Annahme der nachträglichen Verbreitung von Volk zu Volk mußte ihn die Wahrnehmung führen, daß von allen volkstümlichen Gebräuchen die auf den Ackerbau und den durch ihn hervorgerufenen Kulturzustand bezüglichen am genausten übereinstimmen; denn obwohl er auf die auch heute noch nicht vollständig geklärte Frage nach dem Ackerbau der Urindogermanen eine sichere Antwort nicht hatte, so konnte doch darüber kein Zweifel sein, daß bis in neuere Zeiten hinein südeuropäische Formen der Bodenbewirtschaftung nach Mittel- und Nordeuropa gewandert sind, und wahrscheinlich war es, daß sich zugleich mit ihnen Begehungen verbreitet haben, die einst einen praktischen Nutzen zu bringen scheinen mußten. Mannhardts eigenes Material wies auf diese Erklärung hin, denn mit Staunen fand er, daß sich die Verbreitungsgebiete der Sprachen und Völker und die der Volksgebräuche nicht decken und daß diese bei den Romanen durchschnittlich den antiken näher stehen als die germanischen, also das Verbindungsglied zwischen diesen beiden bilden. Ebenso wußte er, daß gewisse Riten sich übereinstimmend bei indogermanischen und semitischen Völkern finden, z. B. die von ihm als Jahrfestgebräuche bezeichneten, die er im phoinikischen Adoniskult nachweist (Wald- u. Feldk. II 273 ff.). Einen großen Teil des Volksglaubens, die Märchenüberlieferung, bezeichnete er selbst als eingewandert aus keinen andern Gründen als solchen, die auch für die nachträgliche Einführung der Volksgebräuche sprechen. Trotz dieser ihm wohlbekannten und ihm von seinen Freunden mündlich und brieflich entgegengehaltenen Gründe hat Mannhardt jedoch bis zuletzt nicht die Annahme der Wanderung von Mythen und Gebräuchen als Hauptmittel, die Übereinstimmungen zu erklären, gelten lassen, sich vielmehr schließlich darauf beschränkt, die Volksüberlieferungen zu sammeln, die binnen kurzem zu verfallen drohten, ihre Erklärung aber andern zu überlassen.

Die Hauptschriften von Schwartz sind: *De antiquissima Apollinis natura,* Berlin Diss. 1843; Der heutige Volksglaube u. das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutschland und besonders die Marken, Eine Skizze, Berlin Progr. 1850 4°; Die altgriechischen Schlangengottheiten, Ein Beispiel der Anlehnung altheidnischen Volksglaubens an die Natur, Berl. Progr. 1858; [2]1897; erweitert auf S. 26—159 in dem Buch 'Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griechischer und deutscher Sage', Berlin 1860; Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie, Berlin I 1864; II (Wolken und Wind, Blitz und Donner, Ein Beitrag zur Mythologie u. Kulturgeschichte der Urzeit) 1879; Der Ursprung der Stamm- u. Gründungssage Roms unter dem Reflex indogermanischer Mythen, Jena 1878; Indogermanischer Volksglaube, Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit, Berlin 1885; Von den Hauptphasen in der Entwickelung der altgriechischen Naturreligion (Bastianfestschrift, Berlin 1896). Die sehr zahlreichen sonstigen Arbeiten aus den letzten Jahren von Schwartz wiederholen früher Gesagtes oder verlieren sich in seltsamen Vorstellungen und kommen, da sie fast unbeachtet blieben, für die Geschichte der Mythologie nicht in Betracht. — Für Mannhardt vgl. die Biographie von G. Mannhardt, Biogr. Jb. f. Altk. IV 1881 1 ff. — Für die klassische Mythologie sind folgende Schriften Mannhardts am wichtigsten: Wald- und Feldkulte (I Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Berlin 1875; II Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert). Ein dritter Band, der die Erntegebräuche umfassen sollte, wurde nicht fertig, aus ihm stammen die Aufsätze (Lityerses, Octoberroß, Lupercalien usw.), die später u. d. T. Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt, herausgegeben von Hermann Patzig mit Vorreden von Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer (Quellen und Forsch. zur Sprache und Kulturgeschichte der germanischen Völker LI), Straßburg 1884 veröffentlicht worden sind.

B. HANDBÜCHER UND ANDERE DARSTELLUNGEN DER KLASSISCHEN MYTHOLOGIE.

78. Handbücher und Lexika vom Ende des XVIII. und aus der ersten Hälfte des XIX. Jhs. Die große Masse neuer Hypothesen, von denen keine sich ohne Vergewaltigung der Überlieferung durchführen ließ, nötigte diejenigen Bearbeiter der griechischen Mythologie und Religion, die den ganzen Stoff einem größeren Publikum vorlegen wollten, anfangs entweder zu einem Eklektizismus oder zu bloßer Registrierung der früheren Ansichten oder endlich zu offenem Verzicht auf die Erklärung der Mythen. Der Vielschreiber François Joseph Michel Noel (geb. in St. Germain en Laye 1755, gest. 29. 1. 1841 zu Paris), der ein auch die Feste, Riten und sogar viele Städte enthaltendes mythologisches Lexikon fast ohne jede Quellenangabe verfaßte, schließt sich, wie er selbst sagt, vorzugsweise an Dupuis' Origines (§ 41) an, verwirft jedoch die strenge Durchführung eines bestimmten Systems, das die Mythen auf ein Prokrustesbett zwinge. — Der Theologe Paul Friedrich Achat Nitzsch (geb. zu Glaucha im Schönburgischen 1754, gest. als Pfarrer zu Bibra in Thüringen 19. 2. 1794) schlug sowohl in seinem Handbuch der griechischen Gotteslehre und gottesdienstlichen Altertümer wie in seinem mythologischen Lexikon, die beide, obwohl auf dem Titel als Schriften für die Jugend und für Laien bezeichnet, doch auch zur Orientierung in eigentlich wissenschaftlichen Fragen dienen wollen, abwechselnd jene drei Wege ein. Anders verfuhr Johann Gotfried Gruber (geb. 29. 11. 1774 in Naumburg, gest. als Professor zu Halle 7. 8. 1851), der, wie so ziemlich alle anderen Gebiete der Geisteswissenschaften, so in seiner Jugend auch einmal das der altklassischen Religionsgeschichte angebaut hat. In seinem Wörterbuch der altklassischen Mythologie und Religion (3 Bde., Weimar 1810—1814), das

außer den Göttern auch die Feste, Spiele, Riten, den Glauben und den Aberglauben, die Mysterien, die Orakel, den Kalender usw. behandelt, zeigt er sich am meisten von seinem Namensvetter Herder abhängig, dem er in dessen letzten Lebensjahren als Freund nahe getreten war und dem er zwar sehr an Geist, aber nicht an Vielseitigkeit nachsteht. Es ist daher weniger Mangel an Aufnahmefähigkeit als der überwiegende Einfluß Herders, der ihn bei dessen Anschauungen festhält und verhältnismäßig wenig von den Umbildungen aufnehmen läßt, die diese bei den Romantikern erfahren hatten. In diesem Verhältnis zu Herder und in seiner schwunglosen Verständigkeit berührt sich Gruber mit Heyne, ohne daß eine besondere Abhängigkeit von diesem angenommen werden müßte. — Das nächste nennenswerte Lehrbuch der Mythologie hat Thomas Keightley (geb. Okt. 1789, gest. 4. 11. 1872 in Erith, Kent) zum Verfasser. Früh hatte dieser sich mit den Märchen, besonders mit den Feenmärchen und deren Übertragung beschäftigt und die Anerkennung Jakob Grimms davon getragen, aber in der griechisch-römischen Mythologie, die namentlich Welcker (Götterlehre I S. IX) rühmt, schließt er sich gerade an Forscher an, die von der Volkssage nicht viel hielten, an Lobeck und Voß. — In Deutschland folgte das Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie (Koburg-Leipzig 1835) von Eduard Adolf Jacobi (geb. 11. 12. 1796 zu Jena, gest. als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat in Gotha, Januar 1866), seit Hederich die beste kurze Gesamtdarstellung des überlieferten Stoffes mit reichem Quellennachweis, der mit der Bestimmung des Buches für die oberen Klassen der Gymnasien, für Künstler und jeden Gebildeten nicht recht in Einklang steht. Tatsächlich ist das Buch, das bis auf Roschers Mythologisches Lexikon das bequemste und zuverlässigste Nachschlagewerk war, hauptsächlich von Mythologen benutzt, wenn auch nicht zitiert worden. Auf die prinzipiellen Fragen und überhaupt auf die Mythendeutung einzugehen, vermeidet Jacobi durchaus. — Oberflächlicher ist das für Studierende und Künstler bestimmte Werk 'Die Götter und Heroen der alten Welt' (Leipz. 1842) von Eduard Geppert (geb. 29. 5. 1811 zu Stettin, gest. 31. 8. 1881 zu Berlin), das, aus Vorlesungen an der Kunstakademie hervorgegangen, sich möglichst eng an die alten Dichter oder an Mythographen anlehnt. In den kurzen Zwischenbemerkungen schwankt der Verfasser zwischen den Symbolikern und Rationalisten, ohne sich der eigentlichen Gegensätze ganz bewußt zu werden. Eine ähnliche Unsicherheit zeigt Moritz Wilhelm Heffter (geb. 7. 10. 1792 in Schweidnitz, gest. 1873), der, nachdem er die 'Götterdienste auf Rhodos' (1827 bis 1833) in der Weise der Monographien Otfr. Müllers, wenn auch weder an Geist noch an Kenntnissen mit diesem vergleichbar, behandelt hatte, seine Darstellung der Religion Griechenlands und Roms Creuzer, Hermann, Lobeck und den Manen von Otfr. Müller und Johann Heinrich Voß widmete und damit statt der erhofften Protektion sich den Spott des Erstgenannten (Aus dem Leben eines alten Professors 139) zuzog, dem er in mancher Beziehung am nächsten steht. Mit ihm nimmt Heffter an, daß der Kultus der Griechen wie der der Hebräer durchaus symbolisch war, d. h., daß allen seinen Bestandteilen eine vernünftige Idee oder Veranlassung zugrunde lag, die durch die religiöse Handlung angezeigt oder in Erinnerung gebracht werden sollte (Rel. d. Gr. u. Röm. S. 32f.). Gleich Creuzer stellt Heffter an den Anfang der griechischen Religion den Monotheismus; Zeus ist ihm ursprünglich

die Gottheit schlechthin, und einen leisen inneren Drang zum Monotheismus, der naturgemäß auf Zeus hinstrebte und in ihm seinen Abschluß fand, nimmt er auch für die spätere Zeit an (ebd. 123). Die Vielgötterei erklärt er aus der Vereinigung der verschiedenen Arten, in denen die Natur selbst den Menschen verschiedener Gegenden das Göttliche offenbart (ebd. 23). An der unzertrennlichen Verbindung zwischen Stamm und Kultus hält Heffter fest; hierin tritt er von Creuzers Seite auf die O. Müllers über, dem er in der Ansicht von der Verbreitung des Mythos ähnlich abhängig gegenübersteht wie dem Heidelberger Mythologen in der Herleitung der Religion. Denn Religion und Mythos scheidet Heffter schärfer, als es gewöhnlich geschieht; in einem Aufsatz, in dem er O. Müllers mythologische Ansichten gegen einen Angriff von Stuhr verteidigt (Zs. f. Altertw. VII 1849 S. 310ff.), bestreitet er zwar nicht, daß Religion und Mythos vielfach ineinander übergreifen, läßt sie aber aus verschiedenen Tätigkeiten des menschlichen Geistes entstehen. Der Mythos, bei dem er in diesem Zusammenhang besonders an die Heldensage denkt, ist ihm eine Verbindung von geschichtlichen Erinnerungen oder tatsächlichen Beobachtungen mit Elementen, die der Poesie und zwar der Volkspoesie angehören, aber ebenfalls für wahr gehalten werden. Das stimmt im wesentlichen zur Auffassung O. Müllers, dem er auch darin nahe steht, daß er die Feststellung der ursprünglichen Heimat der Kulte überschätzt. Wie dem Stamm so schreibt Heffter gleich O. Müller auch der Nation eigene Mythen zu. Die hellenische Religion ist ihm ein Produkt der hellenischen Nation selbst und erst im Verlaufe der Zeit mit fremden Ideen vermischt und zwar auch dann nur, wenn sie echt griechischen ähnelten (ebd. 432; vgl. 16). — Schon ein Jahr vor Heffters Hauptschrift hatte Konrad Schwenck (geb. zu Lich an der Wetter 21. 10. 1793, gest. 14. 2. 1864) ein mythologisches Werk noch größeren Umfangs herausgegeben. Auf dem Gymnasium zu Gießen hatte er zu Welckers Füßen gesessen, der ihm auch später Freund und Berater blieb. Welcker schrieb auch einen Anhang zu einer der ersten Schriften Schwencks, den Etymologisch-Mythologischen Andeutungen (Elberfeld 1823), in denen der Mythologie mit Hilfe der Etymologie neue Bahnen gewiesen werden sollen. Schwencks Wortableitungen hatten schon vorher bei Humboldt (vgl. den Brief an Welcker vom 15. 12. 1822) m. R. ernste Bedenken erregt. Einen Fortschritt bedeutet dagegen die namentlich für die ältere Zeit wichtige Feststellung, daß die Griechen fremde Wörter im ganzen lieber übersetzten als übernahmen. Mit Recht betont er ferner den Zusammenhang vieler Ortsnamen mit dem Kultus; er ist endlich einer der ersten, die den zwar falschen, aber für die Entwicklung der Wissenschaft förderlichen Begriff der indogermanischen Urmythologie klar erfaßt hat (Andeut. S. 7); freilich deutet er selbst den Namen des Zeus, dessen Bedeutung 'der Glänzende' er aber richtig errät (ebd. 32), falsch. — Zwanzig Jahre nach den 'Andeutungen' erschien seine Mythologie der Griechen als erster von sieben Bänden, in denen außerdem noch die römische, ägyptische, semitische, persische, germanische und slawische Mythologie behandelt wurde. Obwohl das Werk sich bescheiden als für die der alten Literatur nicht ganz Fremden und für die studierende Jugend bestimmt bezeichnet, enthält es eigene wissenschaftliche Gedanken.—Schwenck ist zusammen mit Uschold (o. S. 165) einer der frühesten entschiedenen Vertreter der natursymbolischen Mythendeutung, die er aber ganz anders versteht als die Stoiker und alle ihre Nachfolger einschließ-

lich der Symboliker und auch als Uschold, nämlich im Sinne der poetischen Naturanschauung. Wohl hebt auch er gelegentlich den praktischen Nutzen der verehrten Naturerscheinung, z. B. die Wirkung der Dioskuren, in denen er Sonne und Mond erblickt, auf das Wetter, hervor (Andeut. 193), aber vor allem ist es doch das poetische Gefühl, das durch das Anschauen gewaltig wirkender Naturgegenstände geweckt und zu einer Ahnung des Göttlichen hingeführt werden soll. Schon bei Grimm und Otfr. Müller finden sich Ansätze zu dieser Auffassung des Mythos, aber Schwenck geht weit darüber hinaus und zeigt sich auch in diesem Punkt als der Vorläufer Max Müllers. Gleich Uschold betrachtet auch Schwenck Sonne, Mond und Sterne als die hauptsächlichsten Objekte, an die sich der Kult anschloß, doch hält er sich von der Einseitigkeit seines Vorgängers frei: in höherem Grade als dieser erkennt er ätiologische Mythen an, räumt auch den historischen Verhältnissen einen breiten Spielraum ein und berücksichtigt den zufälligen Gleichklang von Namen als Ausgangspunkt für die Entstehung und Veränderung der Mythen. — Hatte Schwenck versucht, die Gedanken O. Müllers selbständig zu erweitern, so beschränkt sich Karl Eckermann in seinem Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Altertums (Halle 1845) darauf, die Ergebnisse seines Lehrers Müller darzustellen und seine Prinzipien auf die von jenem nicht behandelten Teile der griechischen Götter- und Heroenwelt auszudehnen. Schon 1840 hatte er in einem 'Cyklus mythologischer Untersuchungen', den er unter dem Titel 'Melampus und sein Geschlecht' seinem zweiten Göttinger Lehrer, Karl Hoeck, widmete, gründliche Kenntnisse und die Berechtigung seines Anspruchs, in mythologischen Fragen mitzusprechen, erwiesen; aber sein Hauptwerk scheint die erregten Erwartungen nicht erfüllt zu haben, jedenfalls hat es nur geringe Wirkungen hinterlassen. An Zuverlässigkeit, Übersichtlichkeit und Reichhaltigkeit wurde es schon bei seinem Erscheinen durch andere übertroffen, und das, worauf der Verfasser am meisten Wert legt, die systematische Ausdehnung der Müllerschen Grundgedanken auf das Gesamtgebiet oder wenigstens auf größere Gebiete der Mythologie mußte deren Schwächen deutlich hervortreten lassen. Er selbst war schon auf dem Wege, einzelne dieser gefährdeten Punkte seines Systems zu erkennen; er wußte z. B., daß die Griechen kein Wort für Religion hatten, weil dieser Begriff Vorstellungen zusammenfaßt, die von ihnen noch nicht als Einheit empfunden wurden (32). Aber vor der Folgerung, daß sie erst nachträglich zusammenwuchsen, scheut er zurück. Er leitet die griechische Religion, also auch den Kult direkt von den Eindrücken her, welche die Natur auf das Herz gemacht (237) und die Phantasie umgestaltet und belebt habe, und glaubt dies durch die in einzelnen Fällen richtige Annahme begründen zu können, daß die das Herz lebhaft bewegenden Empfindungen wie früher zum Symbol so auf der späteren Stufe zu einer mimetischen Darstellung des Mythos und damit zum Kultus drängten (53). So nahe diese Erklärung liegt, die später etwas verändert bei Réville und Schwartz (o. § 77) wieder erscheint, so wies sie doch, statt den Übergang des ästhetischen zum religiösen Gefühl zu erklären, vielmehr auf die im System liegende Schwäche hin. Ähnlich verhielt es sich mit andern Punkten. Auch in seinem Stil sprach sich nicht die Schwungkraft des Geistes aus, die in Müllers Darstellung den Leser über manche Klippe unmerklich hinüber gehoben hatte. — Sahen Schwenck und Eckermann im griechischen Mythos hauptsächlich poetische Naturauffassung,

so betonte Johann Adam Hartung (geb. 25. 1. 1801 zu Berneck im Obermainkreis, gest. 20. 9. 1867 als Gymnasialdirektor in Erfurt) in seinen Darstellungen der griechischen und römischen Religion wieder ihren religiösen Gehalt, ohne indessen der Mystik und dem Symbolismus Zugeständnisse zu machen. Das Dichten entsteht nach seiner Ansicht aus dem Glauben, nicht umgekehrt. Die Religion ist ihm weder bloße Phantasie noch bloße Spekulation, sondern ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, ein mit Gott geschlossener Bund. Von den Symbolikern unterscheidet er sich wesentlich in der Auffassung des Symbols, das, wie er meint, weder beweisen noch belehren, sondern bloß ein Unterpfand sein sollte. Diese Gedanken, die am ausführlichsten in der Einleitung zur griechischen Mythologie auseinandergesetzt sind, erwecken Hoffnungen, welche beide Werke, namentlich das die griechische Mythologie behandelnde, nicht erfüllen. Sie enthalten eine wenig übersichtliche und nicht glücklich ausgewählte, oberflächliche Übersicht über die antike Mythologie und sind, da sie weder als Handbücher zu brauchen waren noch wesentlich neue Gedanken vortrugen, jetzt m. R. fast verschollen.

Noels Buch führt den Titel: *Dictionnaire de la fable ou Mythologie Grecque, Latine, Égyptienne, Celtique, Persane, Syriaque, Indienne, Chinoise, Scandinave, Africaine, Américaine, Iconologique etc.* Paris 1801, 2 Bde., 1823. Vgl. desselben *Abrégé de la mythologie universelle ou dictionnaire de la fable*, Paris 1804; [3]1816. 12°.— Von der ersten Schrift von Nitzsch (Paul Friedrich Achat Nitzsch | Pfarrers zu Ober- und Niederwündsch in Chursachsen | Beschreibung | des häuslichen, Gottesdienstlichen, sittlichen, politi|schen, kriegerischen und wissenschaftlichen | Zustandes | der | Griechen | nach den verschiedenen Zeitaltern und Völkerschaften. || Zum Schulgebrauch und Selbstunterricht) erschien der erste Band zu Erfurt 1791, der zweite, herausgegeben und fortgesetzt von Johann Georg Christian Höpfner (dem bekannten rationalistischen Theologen, geb. 4. 3. 1765, Konrektor in Eisleben, gest. zu Leipzig als Professor 20. 12. 1827) ebd. 1795. Der erste Teil dieses zweiten Bandes wurde auch besonders ausgegeben u. d. Titel: Handbuch der griechischen Mythologie nebst einer Einleitung in die Theologie. Höpfner hat, wie zahlreiche Flüchtigkeitsfehler zeigen, seine Aufgabe recht leicht genommen. — Fast gleichzeitig schrieb Nitzsch sein 'Neues mythologisches Lexikon nach den neuesten Berichtigungen für studierende Jünglinge und Künstler', 2 Bde. Leipzig 1793 (2. Aufl. besorgt von Friedrich Gotthilf Klopfer, Rektor des Lyzeums in Zwickau, 2 Bde., Leipzig und Sorau 1821). — Keightley schrieb *The Mythology of ancient Greece and Italy intended chiefly for the Use of Students at the Universities and the higher Classes of Schools,* London 1831. Das Buch erlebte viele Auflagen, es werden solche aus den Jahren 1838, 1841, 1854, 1859 erwähnt. Anonym erschienen von ihm 1828 2 Bde. *Fairy Mythology,* dann 1834 die *Tales and Popular Fictions: their Resemblances and Transmissions from Country to Country.* — Das nächste Handbuch war Heffters Religion der Griechen und Römer nach historischen und philosophischen Grundsätzen für Lehrer und Lernende jeglicher Art neubearbeitet, Leipzig 1844; [2]1854. Vgl. auch Heffters Geschichte der Religion der Griechen, Brandenburg 1845. — Die Bände von Schwencks großem mythologischen Werk sind 1843—1853 datiert. Eine zweite Auflage der Griechischen Mythologie kam in Frankfurt a./M. 1855 heraus. Inzwischen waren die Sinnbilder der alten Völker ebd. 1851 erschienen. — Über Hartung vgl. E. Buchholz, Rede zum Gedächtnis des verstorbenen Direktors Prof. Dr. Hartung, Erfurt 1868 Progr. Die mythologischen Hauptschriften Hartungs sind: Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt, 2 Bde., 1836; Die Religion und Mythologie der Griechen I Naturgeschichte der heidnischen Religionen, bes. der griech., Leipzig 1865; II Die Urwesen oder das Reich des Kronos, ebd. 1865; III Die Kronoskinder und das Reich des Zeus, ebd. 1866; IV (vom Sohn des Vfs. herausgeg.) Die Zeuskinder und die Heroen, ebd. 1873.

79. Neuere mythologische Handbücher. Epochemachend für die Geschichte der mythologischen Lehrbücher war das Jahr 1854, in dem nicht weniger als drei Gesamtbehandlungen des Stoffs erschienen, darunter eine, die zwei Generationen deutscher Gelehrten als Nachschlagebuch gedient hat. Zwei dieser Bearbeitungen rührten von Mitgliedern der ehemaligen Hyperboreervereinigung her. Die eine, die Emil Braun (o. § 64) seiner Frau widmete, ist nicht für Gelehrte bestimmt, doch sind, namentlich gegen den Schluß, einzelne Teile, z. B. Dionysos und Herakles, mit einer Ausführlichkeit behandelt, die in einem populären Werk nicht am Platze wäre. Braun bezeichnet sich selbst als Anhänger seines Lehrers Otfr. Müller, lehnt aber dessen und der ihm ebenfalls nahestehenden Brüder Grimm Ansichten über die Bedeutung der Lokalisation der Mythen und über ihre historische Verwertbarkeit ab und glaubt, daß die in ihnen niedergelegte Weltanschauung bloß die Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Daseins betraf. Von der Vergleichung orientalischer Mythen sieht Braun ab wie Otfr. Müller, aber weniger, weil er die Nationalität des griechischen Mythos betont, als weil er die Grundlage, unsere Kenntnis der orientalischen Mythen und die Beziehung des alten Orients zu Griechenland, für zu wenig gesichert hält. — Ein weit größeres Unternehmen war die Mythologie von Brauns Freund Eduard Gerhard (o. § 64). Sein ganzes Leben hindurch hatte die Mythologie im Zentrum seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gestanden; auf dem Gebiet der Kunstmythologie war er damals noch der anerkannt beste Kenner; über Symbolik und über die Zuweisung der Kulte an die einzelnen Stämme hatte er Untersuchungen veröffentlicht, deren Ergebnisse zwar angefeindet wurden, denen man aber allgemein eine ungewöhnliche Beherrschung des Stoffes nachrühmte. Es knüpften sich also hohe Erwartungen an das Erscheinen des Handbuchs von Gerhard. Diese wurden wenigstens in der Weise erfüllt, daß das Buch in der kürzesten Form einen ungewöhnlich reichhaltigen Inhalt vorführt; da ein ausführlicher Index, wie ihn keines der älteren Lehrbücher besaß, das Nachschlagen erleichterte, so war, wenn die Aufgabe nur darin bestanden hätte, möglichst viel Notizen schnell zugänglich zu machen, ein ideales Lehrbuch geboten. Namentlich für die Kultnamen der einzelnen Gottheiten und für die Kultkomplexe der einzelnen Heiligtümer bot der Index zum erstenmal in neuerer Zeit ausführliche Zusammenstellungen. Diesen großen Vorzügen standen aber auch erhebliche Mängel gegenüber. Die Unklarheit der Sprache, die schon durch die außerordentliche Zusammenpressung des Stoffes bedingt war, wurde noch vermehrt durch die nebelhafte Unbestimmtheit der Begriffe, die einen präzisen Ausdruck überhaupt nicht vertrugen. Schlimmer war, daß er den verkehrten Grundanschauungen, denen er huldigte, auf die Vorführung, ja selbst auf die Anordnung des Stoffes einen unheilvollen Einfluß einräumte. — So kam es, daß von den drei gleichzeitig erschienenen Werken über griechische Mythologie schließlich das von Ludwig Preller (geb. 15. 9. 1809 in Hamburg, seit 1847 Bibliothekar in Weimar, gest. ebd. 21. 6. 1861) den Sieg davon trug. Preller, ein Schüler Gottfried Hermanns, hatte, als er den Auftrag der Weidmannschen Firma ausführte, außer einigen kleineren Arbeiten, die wahrscheinlich z. T. aus der entstehenden Mythologie als zu groß geratene Stücke ausgeschieden wurden, nur die Monographie Demeter und Persephone (Hamburg 1837) veröffentlicht, die Gregor Wilhelm Nitzsch (u. § 80) gewidmet ist. Preller hatte sich hier als sowohl den Rationalisten

wie Otfr. Müller nahestehend bezeichnet. Nach ihm unterscheiden sich beide nur dadurch, daß jene literarisch-kritisch, dieser historisch-kritisch verfahren; beide Methoden haben seiner Ansicht nach ihre Berechtigung, er selbst verfährt meist nach der ersten. So nahe er sich damit selbst, und zwar prinzipiell nicht mit Unrecht, zu den Rationalisten stellt, so ist er doch in der praktischen Anwendung der Methode von ihnen völlig verschieden. Zwar glaubt auch er, daß man durch die Hineintragung eines abstrakten Gedankens die formelle Schönheit des Mythos und damit sein Wesentlichstes vernichte, aber durch seine natursymbolische Auslegung trägt er selbst nicht weniger zur Zerstörung des Mythos bei. Denn im Gegensatz gegen die Rationalisten, die in ihm das unberechenbare Spiel der sich selbst überlassenen Phantasie gesehen hatten, glaubt Preller (z. B. Philol. Jahrb. LXXIX 1859 350f.), daß die Natur, mit welcher der Mensch eine tiefe und ursprüngliche Sympathie empfand und welche ihn vermöge dieses Gefühls mit den ersten Vorstellungen und Bildungen der Sprache, der Phantasie, des religiösen und sittlichen Gefühls befruchtete, zugleich der mütterliche Grund und Anfang der Vorstellungen von den Göttern gewesen sei. Durch diese Umformung werden die Lehren der Königsberger Forscher zwar dem allgemeinen Verständnis näher gebracht, aber weder von ihren Widersprüchen mit den äußeren Tatsachen noch von ihren inneren Unstimmigkeiten befreit. Daß jenes Sympathisieren mit der Natur erst das Produkt der Kultur sei, daß das Menschliche sich entwickelt haben mußte, um in die Natur übertragen werden zu können, hat bereits Welcker (Götterl. III XXIIf.) treffend hervorgehoben; aber er hat nicht auf die unzulässige Gleichsetzung des anregenden Eindrucks mit der angeregten Vorstellung nnd nicht auf den Widerspruch hingewiesen, der darin liegt, daß dem Mythos zwar jede abstrakte Symbolik, aber nicht die Natursymbolik abgesprochen wird, gegen die teilweise dieselben Gründe sprechen wie gegen jene. An einem Prinzip streng festzuhalten oder einen Gedanken durchzuführen, lag überhaupt nicht in Prellers Wesen, er besaß Geschmack und, was so oft diesen ersetzt, die Fähigkeit, sich den herrschenden Ansichten anzupassen, auch wo sie untereinander nicht übereinstimmen. Diese Eigenschaften und eine ungewöhnliche Leichtigkeit der Feder, die ihm selbst das Schreiben und dem Leser das Verständnis bequem machte, die aber freilich wie gewöhnlich so auch bei ihm mit einer verhängnisvollen Fertigkeit verbunden war, ernsten Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, haben den Erfolg der griechischen Mythologie Prellers entschieden. Allerdings ist die erste Auflage sehr von der jetzigen Form verschieden und zeigt die hier hervorgehobenen Vorzüge der Faßlichkeit und der geschmackvollen Auswahl des Stoffes erst in beschränktem Grade. Auch versprach die Aufnahme, die das Buch zunächst fand, keineswegs den späteren Erfolg. Sowohl von den Symbolikern wie von den Antisymbolikern wurde es angegriffen: der alte Creuzer (Deutsch. Schr. II 2 186; 188) warf ihm vor, daß er die Mythologie zu einer Sklavin der Ästhetik machte, und vermißte an ihm jene Genialität, welche das religiöse Leben und dessen Ausdruck — Symbol, Kultus und Mythos — in seiner Wurzel zu erfassen vermag; Lehrs (Popul. Aufs.[2] 262ff.), auf dessen Standpunkt Preller sich prinzipiell gestellt hatte, warf ihm Mangel an Methode und Klarheit vor. Nachdem Preller selbst bereits die zweite Auflage wesentlich verbessert hatte, ging das Werk in die Hände eines Forschers über, der ganz anderen Ansichten huldigte oder doch seine theoretischen Ansichten konsequenter durchzuführen wußte



als Preller. Eugen Plew (gest. 16. 9. 1878) hatte bereits über mehrere mythologische Gebiete im Sinne seines Lehrers Lehrs gehandelt, als ihm die Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung der Mythologie übertrug. Zu einer vollkommenen Umgestaltung kam es jedoch, was Lehrs (Popul. Aufs.[2] 275) mit Recht tadelt, noch nicht, und auch die neueste Bearbeitung von Karl Robert ist, so große Verdienste sie auch sonst hat, gegen die Fassung Prellers noch zu schonend gewesen. — Vier Jahre nach der griechischen Mythologie erschien die Römische Mythologie Prellers. Konnte er bei dieser die bei der Abfassung jener gewonnenen Erfahrungen benutzen, so lag dafür der Stoff seinen Anlagen ferner. Auch dieses Handbuch ist lange auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft erhalten worden; doch erreicht die Neubearbeitung durch Jordan weder die Gründlichkeit noch die Faßlichkeit ganz, welche die neuste Auflage der griechischen Mythologie auszeichnen. — Die Prellerschen Werke mit ihren Bearbeitungen haben über vier Jahrzehnte lang das Bedürfnis nach einem wissenschaftlichen mythologischen Handbuch — soweit dies Bedürfnis neben den großen lexikalischen Werken (u. S. 235ff.) noch bestand — nicht bloß in Deutschland befriedigt. Erst in neuester Zeit ist wenigstens für die Götterlehre ein ebenfalls durch gute Auswahl und Übersichtlichkeit des Stoffes hervorragendes Werk durch Lewis Richard Farnell geschaffen worden; leider ist der Preis dieser Mythologie entsprechend ihrem großen Umfang und den schönen Abbildungen für die meisten deutschen Leser unerschwinglich.

Zu Braun vgl. Emil Brauns Briefwechsel mit den Brüdern Grimm und Joseph von Laßberg, herausgeg. von R. Ehwald, Gotha 1891. Darin S. 1ff. eine Selbstbiographie. Seine Mythologie ist betitelt: Griechische Götterlehre in zwei Büchern, Hamb. u. Gotha 1854. Eine Kritik bei Pyl, Mythol. Beitr. 2ff. — Die Titel der weiterhin im Text genannten Werke lauten: Gerhard, Griechische Mythologie. I Die griechischen Gottheiten, Berl. 1854; II Heroensage, Italisches, Parallelen, ebd. 1855 (Kritik bei Pyl, Mythol. Beitr. 7ff.). — Preller, Griechische Mythol., Berl. 1854. [2]I 1860, II (mit Vorwort von Sauppe und Index von Reinhold Koehler) 1861; [3] (besorgt von Plew) I 1872, II 1875; [4]I (besorgt von Robert) 1884—1894). Prellers Kleinere Abhandlungen sind jetzt z. T. gesammelt in den Ausgewählten Aufsätzen aus dem Gebiet der klass. Altertumswiss. von Ludw. Preller. Herausg. von Reinhold Köhler, Berl. 1864. Vgl. über Preller G. Th. Stichling, L. Preller. Eine Gedächtnisrede in der Freimaurerloge Amalie zu Weimar gehalten, Weimar 1863. — Plews Aufsätze finden sich meist in den Philol. Jbb. 1869ff., z. B. über die Sirenen, Serapis und (CI 1870 665ff.) Io. — Von Farnell erschienen *The Cults of the Greek states* in 5 Bdn. (ursprünglich waren 3 geplant) in Oxford 1896—1909.

C. DIE QUELLEN DER MYTHOLOGIE

80. Mythologische Untersuchungen im Anschluß an Homer. Die kritisch-grammatische Richtung der Philologie konnte, abgesehen von der Verbesserung der Textgestalt ihrer Quellenschriftsteller, der Religionsgeschichte und Mythologie natürlich erst in dem Augenblick wichtige Dienste leisten, wo sie sich auf das Gebiet der sogenannten höheren Kritik wagte; aber noch F. A. Wolfs Homeruntersuchungen sind, so tiefen Eindruck sie auf die Zeitgenossen (z. B. auf Creuzer) machten, doch fast ganz ohne Einfluß auf deren Auffassung von der Ausbildung des griechischen Mythos geblieben. In den viel bewunderten Betrachtungen über die Ilias, die sein größerer Nachfolger Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann (geb. zu Braunschweig 4. 3. 1793, gest. 13. 3. 1850 zu Berlin) 1837 und 1841 veröffentlichte, werden Gesetze über die Entstehung des Mythos aufgestellt; aber von ihnen wurden zum

Schaden der klassischen Sagenkunde gerade die am meisten beachtet, die nicht aus den dieser verfügbaren Quellen geschöpft waren. Es war ein Unstern für diese Wissenschaft, daß sie hier einen zweiten starken Impuls von einem Forscher empfing, dessen Urteil durch übermächtige Erinnerungen aus einem andern Wissensgebiet voreingenommen war. Denn unzweifelhaft sind Lachmanns Betrachtungen über die Ilias ohne seine Untersuchungen über die Nibelungen so wenig zu verstehen wie O. Müllers Stammtheorie ohne die Ergebnisse der Brüder Grimm. Mit diesen berührt sich Lachmann auch in der Auffassung des Verhältnisses von Epos und Volkssage; auch er glaubt, daß jedes wahre Epos aus dieser stammen müsse. Indessen hebt er doch einige Punkte hervor, die, ohne der Auffassung der Brüder Grimm zu widersprechen, die Folgerungen, die man aus ihren Lehren damals allgemein zog, einschränken. Erstens betont er, wie er es schon in den Anmerkungen zu den Nibelungen getan hatte, daß 'die Sage sich vor, mit und durch Lieder bildet': damit wird der Gegensatz zwischen Epos und Volkssage vermindert; die Konsequenz, die Lachmann allerdings nicht zieht, hätte sogar dahin führen können, daß in der Volkssage weiter nichts gesehen wurde als der Inbegriff aller früheren Lieder, soweit er in der Erinnerung des Volkes haften geblieben war. Zweitens bestreitet Lachmann, daß der Übergang von der unbestimmten Volkssage zur fixierten Dichtung sich vollziehen könne ohne wesentliche Einbuße nicht bloß hinsichtlich des Stoffes, sondern selbst hinsichtlich der in ihm liegenden Idee. Der erste Gedanke verliert sich nach Lachmann bald, der Stoff aber, 'minder flüchtig und doch leicht vermehrt oder geschmälert, wird im Laufe der Zeit unter andre und wieder andre Einheiten des Gedankens' versammelt (Zu den Nibelungen und zur Klage 1836 S. 336). Ohne Frage sollen nach Lachmann beide Gesetze für alle, also auch die griechische Heldensage gelten, und grade in der Beurteilung dieser hätte ihre Anerkennung manche spätere Irrtümer verhindert. Aber diese Gedanken wurden nur für den Teil der germanischen Sage ausgeführt, deren Niederschlag der Stoff des Nibelungenliedes ist. In den homerischen Untersuchungen schreitet er dagegen nicht von der Kritik der Dichtung zur Kritik der Sage fort, und so trat die Grundauffassung von der Sage hinter der Fülle neuer ästhetischer und grammatischer Beobachtungen und kühner Behauptungen zurück. — Auch der sich an Lachmann anschließende lange Streit über die homerische Frage brachte der Sagenkunde verhältnismäßig wenig Förderung. Von Lachmanns Gegnern hat sich hauptsächlich ein Schüler Lobecks aus dessen Wittenberger Zeit, Gregor Wilhelm Nitzsch (geb. 22. 11. 1790 in Wittenberg, gest. 22. 7. 1861 in Leipzig) mit der sagengeschichtlichen Seite des Problems beschäftigt. Hier steht er seinem Gegner Lachmann gar nicht so fern. Auch er glaubt, daß den großen Epopöen kleine Lieder vorausgingen (z. B. Heldensage d. Gr. 381 ff.); er meint nur wie kurz zuvor Bäumlein (Zs. f. Altertw. VIII 1850 145), daß diese nicht in jene aufgenommen worden sind. Auch er unterläßt es, von dieser Erkenntnis her die Grimmsche Ansicht einzuschränken, daß vor der kunstmäßigen Heldensage als deren Quelle eine Volkssage anzunehmen sei. Er hat diese Ansicht sogar von allen klassischen Philologen am einseitigsten fortgebildet. Ihm wird zunächst jede Sage Volkssage, z. B. auch die römische, als deren Quelle er zwar nicht mit Niebuhr ein nationales großes Epos, aber doch Einzellieder annimmt. Ebenso sieht er auch noch in den spätesten, offenbar literarischen

Sagen der Griechen, selbst in den Ciceronierzählungen des Pausanias echte, lebendige Volkssage (z. B. Heldens. 394; Sagenpoes. 13ff.). Sodann schließt er eine selbständige Entwickelung der Sage innerhalb der Literatur und Kunst fast ganz aus. Seiner Ansicht nach schöpfen die Künste immer wieder aus der Volkssage, die ihrerseits, durch sie nur wenig beeinflußt, eine eigene Entwickelung hat. 'Die Trilogie stammt nicht aus dem Epos, sondern aus dem Volksglauben' (Sagenpoes. 434); selbst die Kunstform soll also z. T. in diesem vorgebildet gewesen sein; die Tragiker mußten Trilogien dichten, weil nach dem nationalen Glauben der Griechen die göttliche Gerechtigkeit sich trilogisch durchsetzte. Die Volkssage selbst bestimmt Nitzsch ähnlich wie Grimm. Er sieht in ihr teils idealisierte Geschichte, teils in Geschichte umgesetzte Ideale; jene Bestandteile nennt er Sagen, diese Mythen. Daß beide für wahr gehalten wurden, betont er (Heldens. 464) und findet den Grund dieses Glaubens in demselben poetischen und zugleich religiös bedürftigen Naturell, das seiner Ansicht nach zur Bildung der Sage führte. Die religiöse Seite des Volksglaubens hebt er stärker als Grimm hervor. In der Auffassung der griechischen Volksreligion stimmt er nahe mit Nägelsbach überein (Sagenpoes. 485 u. ö.); die Frage, wie denn diese Volksreligion entstanden sei, wird zwar gestreift, aber nur apodiktisch beantwortet (Sagenpoes. 537ff.). Da für ihn Volkssage und Volksglauben zusammenfallen und da er innerhalb der Kunst nur eine beschränkte formale Entwickelung (z. B. vom Einzellied zur Epopoe), aber kaum eine Entwickelung des Sagenstoffes annimmt, da er endlich auch fast den ganzen stofflichen Inhalt des Epos auf die Volkssage zurückführt, wird er zu der Schlußfolgerung gedrängt, die er auch gar nicht zurückweist, daß die im Epos, und zwar, wie er glaubt (Heldens. 426ff.), besonders im äolischen, kretischen und attischen Mythos erhaltenen märchenhaften Bestandteile für wahr angesehen wurden, und er erweitert dies sogleich zu dem Satz, daß auch Märchen nur erfunden werden, wo man an sie glaubt. — Als konsequenteste Durchführung einer Anschauungsweise, die während eines großen Teiles des XIX. Jhs. vorherrschte und noch jetzt keineswegs ganz überwunden ist, haben diese Behauptungen historisches Interesse, aber Beifall haben sie natürlich nur wenig gefunden. Schon vor Nitzsch hatte Welcker (u. § 86), auf den jener oft Rücksicht nimmt, im 'Epischen Cyclus' und in den 'Griechischen Tragikern' die wichtigsten Epen und Tragödien zu rekonstruieren versucht; von ähnlichen Gedanken über die Volkssage ausgehend wie jener, war er durch eine weit überlegene Beherrschung der literarischen und besonders der kunstarchäologischen Überlieferung vor dessen starrer Konsequenz bewahrt worden. Wenn sich auch viele seiner Rekonstruktionen bald als verfehlt herausstellten und andere ungerechtfertigten Widerspruch erfuhren, weil die Beweisführung nicht verstanden wurde, so hatten beide Schriften doch sogleich die Wirkung, daß man die erhaltenen mythologischen Überlieferungen in die bezeugten Titel von Epen einzuordnen versuchte: damit war der Gedanke, daß die Entwickelung der Heldensage mindestens zum großen Teil innerhalb der Literatur erfolgt sei, von selbst gegeben. Schon Welcker selbst hatte dies angenommen und war deshalb von Nitzsch der Inkonsequenz geziehen worden; je mehr die Forschung weiter fortschritt, um so mehr mußten die Grimmschen Ansichten, zunächst wenigstens die aus ihr gezogenen Folgerungen, revidiert werden. Historiker wie Otto Seeck fingen an von Quellen Homers zu reden. Den Höhepunkt dieser Entwickelung bildet eine

Untersuchung von Benedictus Niese (geb. 24. 11. 1849 in Burg auf Fehmarn, gest. in Halle 1. 2. 1910). Obwohl in seinen Untersuchungen die Basis, auf der Lachmanns Untersuchungen ruhen, vollkommen umgestürzt ist, wirken diese doch noch wesentlich nach. So wenig Grund Niese in seinen allgemeinen Ansichten von der Entstehung des Epos und in diesem selbst finden konnte, es in einzelne Schichten zu zerlegen, so kam er doch von der Vorstellung nicht los, daß die Quellen und Vorbilder der einzelnen Abschnitte der Epen in andern Teilen dieser selbst zu suchen seien. — Ein neues Problem wurde in die homerische Frage durch die Entdeckung der sogen. mykenischen Kultur geworfen. An mehreren der in der griechischen Heldensage verherrlichten Stätten wurden Reste prächtiger Paläste und Gräber ausgegraben, die ins II. Jahrtausend v. Chr. hinaufreichen mußten; und da die Beschreibung der homerischen Epen zu diesen Funden zu stimmen schien, die ja eben auf Grund jener Schilderung gewonnen worden waren, so lag die Folgerung sehr nahe, die auch der glückliche Entdecker Heinrich Schliemann aussprach und die noch jetzt von mehreren seiner Anhänger vertreten wird, daß wenigstens ihrem Stoff nach die Epen bis dicht an die mykenische Zeit hinanreichen und daß sie im wesentlichen sowohl was die Fakten als auch was die geschilderte oder vorausgesetzte Kultur anbetrifft, historische Verhältnisse jener frühen Periode schildern. Nun war aber längst erkannt worden, daß viele der griechischen Epen, auch die beiden erhaltenen, Bestandteile in sich schließen, die weit später entstanden sein müssen. Es drängte sich die Frage auf, ob diese jüngeren Elemente sich nicht durch die Voraussetzung einer späteren Kulturstufe verrieten. Ein zweites Kriterium zur Ausscheidung des echten Kernes schien die epische Sprache zu bieten, welche Formen verschiedener Dialekte, neben den überwiegenden ionischen Formen namentlich auch äolische, aufweist. Da auf unsichere Anzeichen hin Thessalien, Lesbos und andere Teile des äolischen Sprachgebietes für die ursprüngliche Heimat der troischen Sage gehalten wurden, verstand sich die Folgerung ganz von selbst, daß, wenn Teile des Epos frei von 'festsitzenden' Ionismen, das heißt von ionischen Formen sind, die sich nicht leicht in metrisch gleichwertige äolische umsetzen lassen, diese den ältesten Kern des Epos bilden müssen. Solche Teile schienen sich in der Tat zu finden, und es wurde sogar der Nachweis versucht, daß sie dieselben seien, in denen sich die mykenische Kultur am treuesten widerspiegele. Indessen haben sich beide Behauptungen als trügerisch erwiesen. Einfacher als durch die Annahme der Übersetzung äolischer Lieder ins Ionische erklären sich die Mischformen des epischen Dialekts aus seiner Beeinflussung durch die gleichzeitige äolische Literatur, die auch ihrerseits zahlreiche Ionismen aufgenommen hat; und die Kulturmischung des Epos bedarf gar keiner Erklärung, weil der Dichter überhaupt nicht die wirkliche, sondern die idealisierte heroische Zeit schildert. Überhaupt ist die Vermutung, daß im Epos ungleichartige Bestandteile äußerlich vereinigt seien, immer unwahrscheinlicher geworden, je mehr die fortschreitende Einsicht in die Kunstgesetze des Epos die scheinbaren Anstöße hinweggeräumt und eine sorgfältige einheitliche Komposition enthüllt hat. Dies führt zu der noch nicht allgemein gezogenen Folgerung, daß die Epen nicht älter sind als das Ende des VII. Jhs., dem wahrscheinlich einige ihrer Teile angehören. Dazu stimmt, daß Darstellungen von Szenen der Ilias und der Odyssee, die später so häufig sind, noch nicht mit einiger Sicherheit im VII. Jh. nachgewiesen werden



können. Aus der späten Entstehung der homerischen Epen folgt zwar unmittelbar noch nichts für die Zeit, in der die in ihnen erzählten Sagen geschaffen wurden aber die Wahrscheinlichkeit, daß diese aus der mykenischen Zeit stammen und daß die Gottesvorstellungen, welche uns die Denkmäler von Mykene und Kreta ahnen lassen, mit den homerischen übereinstimmen, ist bedeutend verringert.

Über Lachmann vgl. Karl Lachmann, Eine Biographie von Martin Hertz, Berlin 1851, wo S. 128ff. die Betrachtungen über die Ilias besprochen werden — Über Nitzsch vgl. Fr. Lübker, Gregor Wilhelm Nitzsch in seinem Leben und Wirken, Jena 1864. Für die Mythologie kommen besonders 'Die Heldensage der Griechen nach ihrer nationalen Geltung' (Kieler philol. Schriften, Kiel 1841, S. 375ff.), 'Die Sagenpoesie der Griechen kritisch dargestellt' (Braunschweig 1852) und die 'Beiträge zur Geschichte der epischen Poesie' (Leipzig 1862) in Betracht. — Von den neueren Untersuchungen über Homer ist im Text Bezug genommen auf O. Seeck, Die Quellen der Odyssee, Berlin 1887, und B. Niese, Die Entwickelung der homerischen Poesie, Berlin 1882.

81. Fragmentsammlungen und mythologische Quellenuntersuchungen. Je mehr sich das geschichtliche Verständnis steigerte, je mehr man sich gewöhnte, das Altertum nicht als ein Gewordenes, sondern als ein Werdendes aufzufassen, um so mehr mußte man daran denken, die überlieferten Mythen nach ihren Quellen zu befragen, die Geschichte der religiösen Vorstellungen in der Literatur zu verfolgen. Hatte man sich bisher meist mit den erhaltenen Schriftdenkmälern begnügt, so sah man jetzt ein, daß nur ein winziger Teil der antiken Literatur, und zwar ein keineswegs immer nach Bedeutung und Vortrefflichkeit ausgewählter Teil, auf uns gekommen, daß also aus den sogenannten Klassikern nicht einmal das literarische Leben des Altertums erkennbar ist. Man mußte versuchen, das verlorene Schrifttum wiederherzustellen. Das war in doppelter Form möglich, je nachdem mehr die literarische Persönlichkeit oder der überlieferte Stoff ins Auge gefaßt wurde; im ersten Fall gelangte man zur Fragmentensammlung, im zweiten zur Quellenuntersuchung. In beiden Beziehungen war das XIX. Jahrh. höchst fruchtbar. Die Bruchstücke der für die Religions- und Mythengeschichte wichtigsten Schriftsteller wurden, z. T. zum erstenmal, gesammelt. Die Fragmente eines Schriftstellers hinter seinen vollständig erhaltenen Schriften zu veröffentlichen, war wohl schon früher üblich gewesen; jetzt aber wurde die Rekonstruktion verlorener Literaturwerke eine selbständige Aufgabe. Es entwickelte sich eine besondere Technik und Methode für die Sammlung von Bruchstücken; Glanzleistungen wie die Behandlung der Orphika in Lobecks Aglaophamus wurden vorbildlich. Zahlreiche Forschungen schlossen sich an die Tragikeruntersuchungen Welckers an; August Naucks (geb. 18. 9. 1822 in Auerstedt, gest. 3. 8. 1892 nahe Petersburg) Sammlung der Tragikerbruchstücke gab eine praktische Übersicht, deren Brauchbarkeit fast nur durch die große Zahl der aus Papyrustexten neu hinzugekommenen Fragmente vermindert ist. Die Bruchstücke der alexandrinischen Dichter Euphorion, Rhianos, Alexandros Aitolos und Parthenios stellte August Meineke (geb. 8. 12. 1790 zu Soest, gest. 12. 12. 1870 zu Berlin) 1843 in den Analecta Alexandrina zusammen. Der glückliche Scharfsinn von Buttmann (o. S. 118ff.), Theod. Gomperz (geb. 29. 3. 1832 in Brünn, gest. 29. 8. 1912) rekonstruierte einige Gedichte das Kallimachos; Otto Schneider (geb. 1815 in Stralsund, gest. 1880 in Gotha) vereinigte die damals bekannten Bruchstücke dieses Dichters wie die des

Nikandros und ließ ahnen, was dann zahlreiche spätere Untersuchungen bestätigten, daß auch innerhalb dieser Literatur noch bewegtes Leben herrschte. Viele andere Sammlungen wie Müllers Fragmenta historicorum Graecorum und Th. Bergks (o. S. 176) Poetae lyrici Graeci sind veraltet, aber hauptsächlich infolge des Fortschritts der Wissenschaft, den sie selbst herbeigeführt haben. — Nicht ganz in demselben Maß ist die Sammlung der für die Religionsgeschichte wichtigen lateinischen Bruchstücke gefördert worden, trotz der großen Bemühung, welche von verschiedenen Seiten, z. B. von Martin Hertz (geb. 7. 4. 1818 in Hamburg, gest. 22. 9. 1895 in Breslau), fortgesetzt diesem Gebiete zugewandt wurde; namentlich die wichtigste Fragmentensammlung, die der Varroniana, nach der schon Rudolf Merkel (u. S. 214), Leopold Krahner (ebd.), Ludwig Mercklin und viele andere strebten, ist bis auf den heutigen Tag nicht gelungen. Auch die mythologische Quellenuntersuchung wandte sich mehr den griechischen als den römischen Schriftstellern zu. Wichtig für jene wurde die Auffindung von Exzerpten aus den verlorenen Büchern der Bibliothek Apollodors. — Unter den zahlreichen Forschern, welche die große Masse der namenlos überlieferten mythologischen Notizen zeitlich zu ordnen und wo möglich auf einzelne Autoren zurückzuführen suchten, ragen hervor Karl Robert (geb. 8. 3. 1850 zu Marburg in Hessen), der schon 1873 in seiner Berliner Doktordissertation De Apollodori bibliotheca durch die Trennung des Verfassers der Bibliothek von dem berühmten athenischen Grammatiker diese Untersuchung in die richtige Bahn gelenkt hatte, fünf Jahre darauf die astromythische Überlieferung in einer übersichtlichen Tabelle zusammenstellte und den später eine sehr gründliche Kenntnis mehrerer Klassen von Denkmälern alter Kunst neben einzelnem Verfehlten auch viele sofort als richtig anerkannte Vermutungen finden ließ, Ernst Maaß (geb. 12. 4. 1856 in Kolberg), der gelehrte Ordner der in den Aratkommentaren niedergelegten Überlieferung, der sich aber in neueren Arbeiten mehr von seiner Phantasie als von den Pflichten des wissenschaftlichen Forschers leiten läßt, R. Münzel, Ulrich Höfer (geb. 4. 7. 1861), der Bearbeiter Konons (Greifswald 1890), ein Schüler Alfred v. Gutschmids, Eduard Schwartz, gegenwärtig vielleicht der gründlichste Kenner auf dem Gebiete der antiken Mythographie, endlich Erich Bethe, der aber die Einheitlichkeit des 'mythographischen Handbuchs', d. h. der antiken mythologischen Schulüberlieferung und überhaupt die Konstanz der Tradition auf diesem Gebiet überschätzt. Der unerreichte Meister in allen Fragen der literarischen Mythologie, zugleich der Lehrer von den meisten der eben genannten Forscher, ist Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (geb. 22. 12. 1848 zu Markowitz in Posen), wohl der einzige, der das griechische Leben in dem Umfang, wie es jetzt erschlossen ist, in seiner Totalität nahezu beherrscht. Auch von seinen Vermutungen haben sich viele nicht bewährt und sind, oft zuerst von ihm selbst, aufgegeben worden aber der Wert von Untersuchungen dieser Art ist überhaupt nicht nach der Masse der sicheren Ergebnisse zu bemessen. Das Entscheidende ist ja schließlich nicht, daß eine Mythenform mit Sicherheit auf einen bestimmten Schriftsteller zurückgeführt, sondern daß die Art seines Schaffens, sein Verhältnis zur überlieferten Sage, zur Volksreligion erkannt wird. Diese Fragen hat das XIX. Jahrh. zuerst und zwar mit immer größerer Dringlichkeit gestellt. Fast jedes Jahr bringt neue Untersuchungen, welche einzelne Schriftsteller oder ganze Literaturgattungen daraufhin untersuchen.



Viele von ihnen sind Anfängerarbeiten, sie kommen nicht wesentlich über eine Sammlung des Materials hinaus; aber es sind doch bereits ganze Gebiete des literarischen Mythos erschlossen worden. Dazu gehört vor allem die seit über einem halben Jahrhundert gewonnene Einsicht in den ätiologischen Charakter der von den römischen Annalisten erzählten Mythen, die in der Hauptsache Friedrich Karl Albert Schwegler (geb. 10. 2. 1819 zu Michelbach an der Blitz, gest. 6. 1. 1857 in Tübingen) verdankt wird. Die hierauf bezüglichen Abschnitte seiner römischen Geschichte (I 1853; II 1 1856) gehören allerdings nach Schweglers eigener Schätzung nicht in das Gebiet der Mythologie; denn er selbst trennt die ätiologische Konstruktion und ihre Unterart, die aus der Etymologie erwachsene Überlieferung, ausdrücklich vom Mythos, der immer an eine Idee, nicht an etwas empirisch Gegebenes anknüpfe; allein da zahlreiche Erzählungen ätiologischen Ursprungs allgemein als Mythen bezeichnet werden, können wir ihm hierin nicht folgen. Was seine Erklärung des römischen Mythos anbetrifft, so hat er öfters den naheliegenden Fehler gemacht, statt der ältesten erreichbaren Sagenformen spätere zu analysieren, es hat sich auch herausgestellt, daß das poetische Element der römischen Sage, das die fabula praetexta und das historische Epos dargeboten haben müssen, sich in der römischen Vorgeschichte doch etwas mehr bemerkbar macht, als Schwegler zugeben mochte. Aber im ganzen hat sich seine Erklärungsweise, obwohl anfangs, z. B. von Franz Dorotheus Gerlach (geb. 18. 7. 1793 zu Wolfsbehringen im Gothaischen, gest. 31. 10. 1876 zu Basel) bekämpft, später überwiegend bestätigt; auch Ettore Pais, der früher einen starken poetischen und religiösen Gehalt im römischen Mythos suchte, schränkt in seiner Storia critica di Roma (1913) diese Behauptung ein und gibt für die römische Vorgeschichte wenigstens großenteils freie Erfindung durch hellenistische Schriftsteller und römische Annalisten zu. — Verhältnismäßig gut, obwohl nur durch jugendliche Arbeiten ist auch die Tradition in den drei Zweigen der antiken Theologie, der Lehre von den göttlichen Synonymen (dem sogen. Götterkatalog), den Götterbeinamen und besonders in der allegorischen Auslegung der Göttermythen geordnet. Überhaupt aber gibt es kein Gebiet, das nicht einiges Licht durch die neuere philologische Forschung erhalten hätte. Selbst in die Dunkelheiten der mystischen und magischen Literatur, in die Abstrusitäten der Astrologie und der durch die Papyrusurkunden und die Bleitafeln eigentlich erst erschlossenen Zauberei sind Einblicke durch scharfsinnige und auch in ihren Ergebnissen oft glückliche Arbeiten gewonnen worden, bei denen Albrecht Dieterich (s. u. S. 230), Wilhelm Kroll (geb. 7. 10. 1869 zu Frankenstein in Schlesien), Franz Boll (geb. in Rotenburg a. T. 1. 7. 1867), Franz Cumont, R. Reitzenstein (geb. 2. 4. 1861 in Breslau) und Ernst Rieß (geb. 18. 11. 1865 in Hamburg) Führer sind. Ein wichtiges Unternehmen auf diesem Gebiet ist der Catalogus Codicum astrologorum Graecorum, in dem sämtliche astrologische Texte nach Bibliotheken geordnet genau beschrieben und z. T. veröffentlicht werden. An den bisher (1913) erschienenen 7 Bänden sind Domenico Bassi, Fr. Boll, Fr. Cumont, W. Kroll, E. Martini und A. Olivieri beteiligt.

Obwohl ein Teil der für die heutige mythologische Wissenschaft wichtigsten Ergebnisse in Fragmentensammlungen und Quellenuntersuchungen niedergelegt ist, gehören derartige Arbeiten doch ihrer Anlage nach natürlich mehr in das Gebiet der Literaturgeschichte, und es kann daher von der großen Anzahl der auf ihm tätigen Forscher hier nur eine sehr kleine, im

einzelnen vielleicht zufällig erscheinende Auswahl gegeben werden. — Über NAUCK vgl. Jb. f. Altk. XVI 1893 1 ff. Die *Tragicorum Graecorum fragmenta* erschienen zuerst Leipzig 1856, dann 1889. Zu GOMPERZ, vgl. den Nachruf von Radermacher. Biogr. Jahrb. XVII S. 151 ff., zu SCHNEIDER Ehwald, Gedächtnisrede auf O. Schn., Progr. Gotha 1881. Seine Hauptwerke sind *Nicandri Theriaca et Alexipharmaca*, Leipzig 1856; *Callimachea* ebd. I 1870; II 1873. — Über M. HERTZ vgl. Skutsch, Biogr. Jb. f. Altk. XXIII 1900 42 ff. — MERKEL hat die Fragmente von Varros *Antiquitates rerum divinarum* gesammelt in *P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, Berlin 1841, S. CVI ff. — Zu den neuen Apollodorfragmenten vgl. A. PAPADOPULOS Kerameus, Rh. Mus. XLVI 161 ff.; R. WAGNER, *Epitoma Vaticana ex Apollodori bibliotheca, Accedunt curae mythographae de Apollodori fontibus et epimetrum praefationem Borbonicam ad Homeri Iliadem continens,* Leipzig 1891. Vgl. *Mythographi Graeci* I, Leipzig 1894. — Die *Aratea* von MAASS erschienen 1892: *Commentariorum in Aratum reliquiae* 1898. Andere mythologische Schriften von Maaß: *De Sibyllarum indicibus,* Greifswald. Diss. 1879; *Διόνυσος Πελάγιος*, Herm. XXIII 1888 78 ff.; Orpheus, Untersuchungen zur griechischen, röm., altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München 1895; Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, Berlin 1902; Griechen und Semiten auf dem Isthmos von Korinth, Berlin 1903; mehrere Universitätsschriften von Greifswald (z. B. Comment. mythogr. I 1886; II 1894; *Parerga Attica* 1889; *De Aeschyli Supplicibus* 1890/91; *De Lenaeo et Delphinio commentatio* 1891) und Marburg (z. B. *Analecta sacra et profana* 1901; 1905). — Von SCHWARTZ gehören hierher *De Dionysio Scytobrachione*, Bonner Diss. 1880; *De scholiis Homericis ad historiam fabularem partinentibus* (Phil. Jbb. Suppl. XII); mehrere Artikel bei Pauly-Wissowa, z. B. Apollodoros I 2875; von BETHE *Quaestiones Diodoreae mythographae*, Gött. Diss. 1889; vgl. auch *Ramenta Mythographa* (*Genethl. Gott.* 1888 S. 32 ff); Untersuchungen zu Diodors Inselbuch, Herm. XXIV 1889 402 ff. Auch in der Rekonstruktion der alten Epen hat Bethe sich versucht (Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen über die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreises, Leipzig 1891), jedoch ohne Glück, s. Jahresber. ü. die Fortschr. d. klass. Altw. LXXXI 95. — GERLACHS Schrift erschien u. d. T.: Die aitiologischen Mythen als Grundlage der römischen Geschichte beurteilt, Basel 1854. — Zum 'Götterkatalog' vgl. W. MICHAELIS *De origine indicis deorum cognominum*, Berl. Diss. 1898, BOBETH *De indicibus deorum*, Leipz. Diss. 1904. Ungleich wertvoller sind G. WENTZEL *De grammaticis Graecis quaestiones selectae* I *ἐπικλήσεις sive de deorum cognominibus per grammaticorum scripta dispersis*, Götting. 1890, und C. REINHARDT *De Graecorum theologia capita duo,* Berl. Diss. 1910. — Über die chaldäischen Orakel handelt KROLL *De oraculis Chaldaicis*, Bresl. Philol. Abh. VII 1894. Für die mit der Sternkunde verbundenen religiösen und mythischen Vorstellungen sind wichtig Fr. BOLL, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. M. ein. Beitr. v. K. Dyroff, Leipzig 1903; Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der griech. Astrologie, Sitzb. Ba AW 1899, 1 ff.; Die Erforschung der antiken Astrologie, Neue philol. Jbb. 1908. — Von REITZENSTEIN gehören hierher: Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Biblioth. Straßburg 1901; Poimandres, Studien zur griechischen, ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipz. 1904; vgl. Neue phil. Jbb. XIII 177 ff.; Arch. f. Rlw. VII 393 ff. — Zu den Zauberinschriften vgl. besonders R. WÜNSCH *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae. Pars III (I G III) app.; Defixionum tabellae,* Berlin 1897; A. AUDOLLENT *Defixionum tabulae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris 1904. Anderes ist im Jahresber. üb. die Fortschr. d. klass. Altertumswiss. CXXXVII 1908 235 ff. verzeichnet.

82. Die Kunstarchäologie hatte auch in den Zeiten des symbolischen Tiefsinns nicht verlernt, die Kunstwerke auch aus den profanen Mythen zu erklären: Francesco Inghirami (geb. 1772 in Volterra, gest. 17. 5. 1846) hatte die ihm bekannten Darstellungen von Szenen der Ilias und Odyssee herausgegeben und beschrieben, und von den Hyperboreern hatten mehrere, namentlich Gerhard, in großen Sammelwerken Gelegenheit, ihre Exegese auch an Denkmälern zu üben, die unzweifelhaft ihren Vorwurf der gemeinen Sage entnommen hatten. Allein nur ausnahmsweise



kam die damalige Kunstmythologie so weit, daß die bildliche und die literarische Überlieferung einander ergänzten, denn die Einsicht in das Verhältnis der bildlichen Darstellung zu ihrer Quelle, der Poesie, war — abgesehen von O. Müller und Welcker, die es aber mehr gefühlsmäßig richtig voraussetzten als in bewußtem Gegensatz gegen die herrschende Meinung lehrten — den damaligen Archäologen fast abhanden gekommen. Es mußte eine neue Generation heranwachsen, ehe sich die Archäologie auf diese eine ihrer Hauptaufgaben wieder besann; auch lenkte sie, nachdem sie durch die Symboliker so stark beeinflußt gewesen war, nicht mit einemmal in die Bahnen zurück. die ihr Winckelmann gewiesen hatte. Den Übergang bildet eine Reihe von Archäologen, die, von andern Arbeitsfeldern her sich der Kunstgeschichte zuwendend, sich zwar nicht ganz dem hier herrschenden Geist entziehen konnten, aber doch zugleich neue Anschauungen mitbrachten. Aus O. Müllers Schule ging z. B. Ernst Curtius hervor (o. S. 170), der, obwohl einer der Begründer der neuen Kunstauffassung, doch in mancher Beziehung auch den symbolischen Einfluß nicht verleugnet. Eine ähnliche Doppelstellung nimmt der Architekt Karl Bötticher (geb. 29. 5. 1806 zu Nordhausen, gest. 21. 6. 1889 zu Berlin) ein, der freilich, weil seinen religionsgeschichtlichen Forschungen keine so große Wirkung beschieden war, überhaupt sich nicht recht in die geschichtliche Reihe einfügt. Den Symbolismus hat auch er nicht ganz abgestreift, er glaubt ebenfalls an einen Urmonotheismus im alten Griechentum, den er sich allerdings ganz anders denkt als Creuzer, nämlich als die bildlose und tempellose Verehrung des unsichtbaren Einen, und aus dem er den späteren Bilderdienst durch die Vermittelung des Baumkultus herleitet. Auch Karl Bernhard Stark (geb. 2. 10. 1824 in Jena, gest. 12. 10. 1878 in Heidelberg) stand, obwohl aus der Schule G. Hermanns, Göttlings und Boeckhs hervorgegangen, in manchen Beziehungen Creuzer, dessen Leben er auch beschrieben hat (o. S. 129), nahe; auch er glaubt an einen engen Zusammenhang der semitischen und der griechischen Kultur. In seinen kunstmythologischen Untersuchungen dagegen und in der Neubearbeitung von K. Fr. Hermanns Gottesdienstlichen Altertümern ist von dieser Einwirkung nur noch wenig zu spüren. Noch näher der modernen Auffassung stehen mehrere Archäologen, die sich hauptsächlich mit der Sammlung und Ordnung des kunstmythologischen Stoffes befaßten. Der älteste von ihnen dem Geburtsjahr nach ist Friedrich Wieseler (geb. 19. 10. 1811 zu Altencelle in Hannover, gest. 3. 12. 1892 in Göttingen), der Schüler O. Müllers und Fortsetzer seiner Denkmäler der alten Kunst (o. S. 162). In zahlreichen Monographien hat er namentlich die niederen Gottheiten behandelt mit besonderer Berücksichtigung der Attribute und Symbole. Etwas jünger als Wieseler ist Ludolf Stephani (geb. 29. 3. 1816 zu Beucha bei Leipzig, gest. 30. 5. = 11. 6. 1897 zu Pawlowsk), der die reichen Erwerbungen der russischen Sammlungen, besonders der Eremitage in den Comptes rendus von 1859—1881 mit einer ausgedehnten, wenngleich nicht immer sehr gründlichen Gelehrsamkeit erläuterte. Am umfassendsten wurde die Kunstmythologie von Johannes Adolf Overbeck (geb. 27. 3. 1826 in Antwerpen, gest. 8. 11. 1895 in Leipzig) betrieben, der Kataloge aller auf die Heroen- und auf die Göttermythen bezüglichen Kunstwerke plante. Beide Werke blieben unvollendet, waren aber, da die einfache Zusammenstellung der denselben Stoff darstellenden Kunstwerke zahlreiche Rätsel der kunstmythologischen Erklärung löste, an denen scharfsinnigere Archäologen sich



vergebens versucht hatten, von bedeutendem Wert und können selbst heute nicht ganz entbehrt werden; denn auch die Versuche Arthur Schneiders (geb. 2. 2. 1861 in Leipzig, gest. 24. 8. 1905 in Steinach in Tirol), die Sammlungen von Heinrich Brunn (geb. 23. 1. 1822 in Wörlitz bei Dessau, gest. 23. 7. 1894 zu Schliersee), O. Jahn (s. u.), Luckenbach, K. Robert (o. S. 205) u. a. haben bisher nur für einzelne Denkmälerklassen und einzelne Teile der Sage Ersatz geschaffen. Begreiflicherweise scheuen die Archäologen die entsagungsvolle Mühe derartiger Zusammenstellungen, die doch bei der rapiden Vermehrung des Denkmälervorrates in kurzer Zeit veralten müssen. Es ist daher gegenwärtig bei kunstmythologischen Fragen oft wieder nötig, auf Monographien zurückzugreifen, die sich gegenseitig ergänzen und von denen die ältesten manchmal weit zurückliegen. Dank der immer wachsenden Zahl archäologischer Institute in den Ländern der klassischen Kultur und der dadurch erleichterten Publikationsmöglichkeit ist die Masse derartiger Monographien fast unübersehbar und vermehrt sich von Jahr zu Jahr. Um die Mitte des Jahrhunderts ragte auch in dieser Beziehung Otto Jahn (geb. 16. 6. 1813 in Kiel, gest. 9. 9. 1869 in Göttingen) hervor, ein Schüler Gerhards, dessen Leben er skizziert hat und zu dessen Nachfolger er bestimmt war, befreundet mit Emil Braun, dem er die Archäologischen Aufsätze, und mit Forchhammer, dem er die Archäologischen Beiträge widmete, der aber von den Irrtümern dieser Männer sich fast ganz frei erhalten hat. An Klarheit des Urteils übertraf er alle gleichzeitigen Archäologen. Ein anderer ausgezeichneter Forscher, der aber nur wenige kunstmythologische Abhandlungen geschrieben hat, war Ulrich Köhler (geb. 5. 11. 1838 zu Klein-Neuhausen bei Weimar, gest. 21. 10. 1903 zu Berlin). Unter zahlreichen anderen Archäologen sind hier zwei Schüler Wieselers: Georg Rudolf Gädechens (geb. 24. 4. 1834 zu Hamburg, gest. 4. 10. 1904) und Habbo Gerhard Lolling (geb. 23. 11. 1848 in Tergast bei Emden, gest. 22. 2. 1894 in Athen), die sich auch auf das schlüpfrige Gebiet der natursymbolischen Mythendeutung wagten, ferner Heinrich Heydemann (geb. 28. 8. 1842 in Greifswald, gest. 10. 10. 1889 in Halle), der Schüler von Jahn, Michaelis und besonders von Gerhard, den er seinen zweiten Vater nannte, Richard Engelmann (geb. 1844 zu Nebra a. d. Unstrut, gest. 28. 9. 1909 zu Graz), ebenfalls ein Schüler Gerhards, Theodor Schreiber (geb. 13. 5. 1848 zu Strehlen a. d. Elbe), endlich ein Schüler von H. Brunn: Adam Flasch (geb. 21. 1. 1844 zu Helmstadt in Unterfranken, gest. 11. 1. 1902 in Erlangen), der namentlich den Argonautenkreis behandelt hat, deshalb zu nennen, weil sie die Denkmäler der antiken Kunst auch als Zeugnisse für die Mythologie ins Auge gefaßt haben. Aber auch diejenigen Archäologen, denen die Veröffentlichung der Ausgrabungen und die stilistische und kunsthistorische Bewertung der Denkmäler obliegt, haben fast alle mehr oder weniger Beiträge auch zur Kunstmythologie geliefert. Selbst für einen oberflächlichen Überblick über diese große Literatur wären fast alle namhaften Archäologen nicht nur Deutschlands, sondern auch Frankreichs, Italiens und Englands, wo diese Zusammenstellungen im allgemeinen nicht so emsig betrieben werden, aufzuzählen; nur des Beispiels wegen sei noch Jean Théophile Homolle (geb. 19. 12. 1848 zu Paris) genannt, der außer zahlreichen in dies Gebiet einschlagenden Artikeln in der Revue archéologique und im Bulletin de correspondance hellénique einen Aufsatz De antiquissimis Dianae simulacris (1886) veröffentlichte. Der fruchtbarste und einfluß-

reichste unter den Archäologen war lange **Adolf Furtwängler** (geb. 30. 6. 1853 zu Freiburg i. B., gest. 11. 10. 1907 in Athen). Ausgestattet mit einem vorzüglichen Formengedächtnis, das durch eine sehr umfangreiche, mit allen Hilfsmitteln der modernen Technik hergestellte Sammlung von Abbildungen unterstützt wurde, hatte er sich früh auf fast allen Gebieten der antiken Kunst eine Denkmälerkenntnis angeeignet, die in dieser Allgemeinheit niemand vorher besessen hatte und die es ihm oft gestattete, mit einem Blick das unzweifelhaft Richtige zu finden. Daß unter den vielen meist mit großer Sicherheit vorgetragenen Kombinationen auch viel Falsches sich befand, geht schon daraus hervor, daß er sich oft selbst verbessern mußte; wenn aber die Archäologie und auch die Kunstmythologie jetzt, wo ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm, ganz andere Züge trägt, als da er zu schreiben anfing, so haben dies nächst der ungeheuren Vermehrung der Denkmäler hauptsächlich seine Untersuchungen bewirkt.

Über Bötticher vgl. H. Blankenstein, Centralblatt der Bauverwaltung IX 1889 S. 315; 326; Kohte, Biograph. Jb. f. Altertk. XIII 1890 71 ff. Das mythologische Hauptwerk Böttichers ist 'Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt', Berlin 1856. Dazu kommen mehrere Winckelmannprogramme der Berliner Archäologischen Gesellschaft, z. B. Das Grab des Dionysos an der Marmorbasis in Dresden, 1858; Der Omphalos des Zeus zu Delphi, 1859; Dirke als Quelle und Heroine, 1864. — Über Stark vgl. Frommel, Biogr. Jb. f. Altk. II 1879 40 ff. — Für Mythologie und Religionsgeschichte kommen von Starks Schriften besonders in Betracht: *De Tellure dea deque eius imagine a Manuele Phile descripta,* Jena, Habilitationsschr. 1848; Forschungen zur Geschichte und Alterthumsk. des hellenistischen Orients, Gaza und die philistäische Küste, Eine Monographie, Jena 1852 (bes. 244 ff.); Mythologische Parallelen. Erstes Stück. Die Wachtel, Sternen-Insel und der Ölbaum im Bereiche phönicischer und griechischer Mythen (Ber. SGW. VIII 1856 32 ff.); Niobe und die Niobiden in ihrer literarischen, künstlerischen und mythologischen Bedeutung, Leipzig 1863; Über einen Ares Soter mit der Aigis und die Bedeutung der letzteren (Ber. SGW. XVI 1864 ff.); Über Erosbildungen des Praxiteles (ebd. XVIII 1866 155 ff.). — Über Wieseler vgl. Georg Hubo, Biogr. Jb. f. Altk. XXIII 1900 9 ff., wo S. 37 ff. eine Aufzählung seiner zahlreichen Schriften gegeben wird. Die wichtigsten kunstmythologischen sind: Die Nymphe Echo, Gött. 1844; 1854; Narkissos, eine kunstmythologische Abhandlung, Wpr. Göttingen 1856; Phaethon, Wpr., ebd. 1857; Der Apollo Stroganoff u. der Apollo von Belvedere, Leipz. 1861; Narkissos in neuentdeckten Kunstdarstellungen, GGN. 1869; Festrede über die Darstellungen der Siegesgottheit bei den Griechen und Römern unter besond. Bezugnahme auf die Brz. der Victoria in Berlin und Cassel, GGN. 1871; Zur Kunstmythologie Pans, ebd. 1875; *Commentatio de Pane et Paniscis atque Satyris cornutis in operibus artium Graecarum Romanarumque repraesentatis,* Prorektoratsprogr. Gött. 1875; Einige Bemerkungen über die Darstellungen der Berggottheiten in der klassischen Kunst, ebd. 1876; Über Eris, namentlich ihre äußere Erscheinung und Darstellung nach Schrift und Bild, GGN. 1885; Die bildlichen Darstellungen des jugendlichen u. unbärtigen Aesculap, ebd. 1888; Über eine Anzahl von Brz. mit der Darstell. d. Heilgottes, GGA. 1888; Weibliche Satyrn und Pane in der Kunst der Griechen, GGN. 1890. Dazu kommen zahlreiche Arbeiten über Symbole oder Attribute von Gottheiten, z. B. *Commentatio de diis Graecis Romanisque tridentem gerentibus,* Prorektoratsrede 1872; Über ein bisher nicht richtig erkanntes wichtiges Attribut des Vulcanus, GGN. 1872; Beiträge zur Symbolik der Griechen u. Römer 1872; Über das Feuersymbol Vulcans, Arch. Zeit. 1873; Zu den Attributen und Symbolen des Dionysos, GGN. 1892; Über die aus dem Bereich der Vögel hergenommenen Attribute des Dionysos u. seiner Thiasoten, ebd. 1892. — Über Stephani vgl. u. a. E. Schulze, Biogr. Jb. f. Altertk. IX 1886 253 ff. Außer den *Comptes rendus* sind die wichtigsten kunstmythologischen Schriften Stephanis: Der ausruhende Herakles, *Mém. de l'Acad. de St. Petersb.* VIviii 1842; Boreas u. die Boreaden, ebd. 1871; Die Schlangenfütterung der orphischen Mysterien, Silberschale im Besitz des Grafen v. Stroganoff, St. Petersb. 1873. — Die Hauptwerke

Overbecks sind: Galerie heroischer Bildwerke der alten Kunst, I Die Bildwerke zum thebanischen und troischen Heldenkreis, Halle 1851—1853; Kunstmythologie I Allgemeiner Teil; II Besonderer Teil: I Zeus; II Hera, Poseidon, Demeter Kore; III Apollon (Overbeck wurde unterstützt durch die Numismatiker Friedländer und Imhoof-Blumer). Dazu kommen zahlreiche kunstmythologische Monographien, z. B. über den Kopf des Phidiasschen Zeus (Ber. SGW. XVIII 1866 173 ff.); Über Zeus' Geburt und Kindheitspflege in antiken Kunstdarstellungen, ebd. 229 ff.; Über den Apollo von Belvedere und die Artemis von Versailles, ebd. XIX 1867 S. 121 ff. Auf das Gebiet der Religionsgeschichte wagt sich Ov. in dem Aufsatz 'Beiträge zur Erkenntnis u. Kritik der Zeusreligion', Leipzig 1861. — Für Schneider vgl. den Nachruf Weickers (Biogr. Jb. f. Altk. XXVIII 1905 110 ff.). Seine Hauptschriften sind: Der troische Sagenkreis in der ältesten griechischen Kunst, Leipz. 1886; Prolegomena zu einer neuen Galerie heroischer Bildwerke, Habilitationsschr., Leipz. 1890. — Brunn sammelte *I rilievi delle urne Etrusche, I Ciclo Troico,* Rom 1870, nachdem schon Schlie 'Die Darstellungen des troischen Sagenkreises auf etruskischen Aschenkisten' Stuttg. 1868 veröffentlicht hatte. — Jahns 'Griechische Bilderchroniken' wurden 'aus dem Nachlaß des Vfs. herausgegeben und beendigt' von Ad. Michaelis, Bonn 1873 der auch Jahns Leben u. d. T. 'O. Jahn in seinen Briefen mit einem Bilde seines Lebens' (nach Michaelis' Tod herausgegeben von E. Petersen, Leipz. 1913) beschrieben hat. Weitere Schriften von O. Jahn: Telephos und Troilos, Kiel 1841 (Nachträge in Arch. Aufs. 160 ff.); Pentheus u. die Mänaden, ebd. 1842; Paris und Oinone, Greifswald 1845; Arch. Aufsätze, ebd. 1845; Peitho, die Göttin der Überredung, ebd. 1846; Archäol. Beiträge, Berlin 1847; Über einige Abenteuer des Herakles auf Vbb. (Ber. SGW. 1853); *Giove Polico in Atene* (*Memorie dell' instit. di corr. arch.* II 1865); *De antiquissimis Minervae simulacris,* Bonn 1866 4°. — Luckenbach kommt für die Kunstmythologie in Betracht mit seinem Aufsatz 'Verhältnis der griechischen Vbb. zu den Gedichten des epischen Cyclus, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 491 ff. — Robert ist hier noch einmal zu nennen wegen seines Aufsatzes 'Homerische Becher' (L Wpr. Berlin 1890 S. 1 ff.). — Für Köhler vgl. den Nachruf von Fr. Koepp, Biogr Jb. f. Altk. XXIX 1906 12 ff. — Gaedechens, dem Unrein ebd. XXVIII 1905 115 ff. einen Nekrolog widmet, schrieb u. a.: Glaukos der Meergott, Eine mytholog.-archäolog. Abhandlung, Diss. Göttingen 1859 (vgl. die gleichlautende Untersuchung ebd. 1860 und Ersch u. Gruber I LXIX 169 ff.); *De Graeis dissertatio mythoarchaeologica,* Gött. 1863; Grazien bei Ersch u. Gruber I LXXXVIII 423). — Für Lolling, den Vf. der Wieseler gewidmeten Dissertation *De Medusa* vgl. P. Wolters, Biogr. Jb. f. Altk. XIX 1896 10 ff. — Heydemann, dem Dittenberger ebd. XIII 1890 53 ff. einen Nachruf widmet, schrieb u. a.: *Analecta Thesea,* Berl. Diss 1865; Iliu Persis auf einer Trinkschale des Brygos, Berl. Wpr. 1866; zahlreiche Hallische Winckelmannprogramme, z. B. I. Zeus im Gigantenkampf 1876; V. Satyre und Bakchennamen 1880; VI. Gigantomachie auf einer Vase aus Altamura 1881; X. Dionysos' Geburt und Kindheit 1885; XI. Iason in Kolchis 1886; Aufsätze in den Ber. SGW. (z. B. Über unedierte Niobidenreliefs 1877) und in den *Ann. dell' inst.* (z. B. *Monumenti relativi all' Odissea* XLVIII 1876 347 ff.; L 1878 222 ff.). — Unter den sehr zahlreichen kunstmythologischen Monographien Engelmanns seien hervorgehoben: *De Ione,* Diss., Halle 1868; Archäol. Studien zu den Tragikern, Berl. 1900; Die Iosage, Arch. Jb. XVIII 1903 37 ff. — Schreiber schrieb u. a. *Sul mito di Troilo, Ann. d. i.* XLVII 1875 188 ff.; *Sul mito di Dolone* ebd. 299 ff.; Apollon Pythoktonos, ein Beitrag zur griech. Religions- und Kunstgesch., Leipzig 1879; Athena Parthenos des Phidias, Abh. SGW. 1883. — Flasch, dem B. Sauer, Biogr. Jb. f. Altk. XXVI 1903 33 einen Nekrolog widmet, schrieb u. a.: Iason bringt Aietes das goldene Vließ (Festgruß der Phil. Ges. zu Würzburg 1868); Angebliche Argonautenbilder, München 1870; *Il mito di Fineo, Ann. d. i.* 1874 175 ff. — Strube verfaßte 'Studien über den Bilderkreis von Eleusis' 1870, Suppl. 1872. — Über Furtwängler vgl. Studniczka, Neue Jbb. XX 1908. Um F.s Verdienste um die Mythologie zu erschöpfen, müßten alle seine Schriften aufgezählt werden; namentlich seine ausführlichen Beschreibungen von Sammlungen (wie die Vasensammlung im Antiquarium des Kgl. Museums, Berl. 1885 2 Bde.; Die Sammlung Saburoff, Kunstdenkmäler aus Griechenland, Berlin I 1883, II 1887; Sammlung Somzée, München 1897) und seine Sammlungen einzelner Kunstdenkmälerklassen (z. B. Die antiken Gemmen 1900; Griech. Vasenmalerei, herausgeg. mit Reichhold 1900 ff.), enthalten fast sämtlich wichtige kunstmythologische Kombinationen; vgl. ferner Eros in der Vasenmalerei, Diss. 1875, und zahlreiche

kunstmythologische Artikel in dem Roscherschen ML. I (z. B. Aphrodite, Apollon, Ares, Dioskuren, Gryps, Herakles).

83. Der heutige Volksglaube und die kirchlichen Gebräuche Griechenlands und Italiens. Einen indirekten Gewinn brachten die archäologischen Studien der Mythologie durch die vielen Reisen nach Griechenland und Italien, zu denen sie Anlaß gaben. Land und Klima der alten Kulturländer und damit die Bedingungen, unter denen der Mythos einst entstanden war, wurden bekannter, zahlreiche Altertumsfreunde stellten sich in diesen Ländern der neuen Wissenschaft zur Verfügung; man beobachtete das heutige Volksleben und fand auffällige Übereinstimmungen mit dem alten. Der erste Deutsche, der nach mancherlei gelegentlichen Vergleichungen früherer Reisenden diese Studien systematisch betrieb, war Kurt Wachsmuth (geb. 27. 4. 1837 zu Naumburg, gest. 8. 6. 1905 zu Leipzig). Ihm folgte Bernhard Schmidt. Nachdem durch diese wissenschaftlichen Arbeiten und durch zahlreiche populäre Artikel, z. B. des vergleichenden Sprachforschers G. Meyer (geb. 25. 11. 1850 zu Groß-Strehlitz in Oberschlesien, gest. 29. 8. 1900 zu Feldhof bei Graz) das Interesse für die neugriechische Volkskunde belebt war, begannen die berufenen Arbeiter auf diesem Gebiet, die Griechen selbst, die jetzigen Sitten und Volksüberlieferungen ihrer Landsleute zu sammeln. Die Führung auf diesem Gebiet hat N. G. Politis. Mehrere neugriechische Zeitschriften, unter denen in neuester Zeit die Laographia hervorragt, sammeln die auch in Griechenland in kurzem dem Untergang geweihten Reste der Volksüberlieferung. Aber auch die andern Nationen haben zu dem Orient genug Beziehungen, um sich an diesen Studien zu beteiligen. In England z. B. sind neben vielen andern Forschern John Cuthbert Lawson, der Verfasser von Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion (Cambridge 1910) und Dawkins, der einen thrakischen Karneval und ein Fest auf Skyros aus altem Dionysoskult erklärt, mit der Vergleichung heutiger Volksgebräuche und des antiken Gottesdienstes beschäftigt. Ebenso eifrig wendet man sich dem Volksglauben Italiens zu; auch hier sammeln mehrere Zeitschriften, z. B. das Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, die Überlieferung, die sich sonst zerstreuen würde. — Seit langer Zeit werden auch die kirchlichen Gebräuche, in denen man schon früher Reste des Heidentums vermutete, systematisch nach solchen durchforscht. Zahlreiche antike Kulte leben in christlichen fort; heidnische Mythen wurden, als es galt, für die Anhänger des neuen Glaubens eine erbauliche Unterhaltungslektüre zu schaffen, auf christliche Heilige übertragen; Kunstdarstellungen, die sich auf Götter und Heroen bezogen, wie die des Orpheus, des Eros und der Psyche erscheinen umgedeutet in Katakomben oder im christlichen Hausrat; andere Gestalten des heidnischen Mythos wurden kurzerhand zu christlichen Heiligen umgestempelt. Das Vorhandensein derartiger heidnischer Bestandteile im christlichen Ritus und in der christlichen Überlieferung steht jetzt durch eine große Zahl von Einzeluntersuchungen vollkommen fest. Hauptsächlich waren auf diesem Gebiete Philologen tätig, allen voran Hermann Usener (u. S. 228 ff.), einer der besten Kenner auch des alten Christentums, und seine Schüler Albrecht Dieterich (u. S. 230), Ludwig Deubner, L. Radermacher, Albrecht Wirth und Richard Wünsch (o. S. 207); doch zieht jetzt wohl jede größere mythologische Untersuchung, wo sich Gelegenheit bietet, auch diese heidnischen Ele-

mente im Christentum heran. Die Theologen, an deren Gebiet diese Studien ebenso angrenzen, sind ihnen z. T. abgeneigt; manche, wie Viktor Schultze (Gesch. des Untergangs d. griech.-röm. Heidentums II 340 ff.), erkennen nur widerwillig die sicheren Ergebnisse an und suchen ihre Bedeutung abzuschwächen. Indessen haben doch auch einige Theologen auf diese Frage geachtet. Th. Trede glaubt, indem er das Heidnische in dem katholischen Christentum Italiens nachweist, dieses zu bekämpfen. Percy Gardner, G. Anrich und G. Wobbermin suchen den Einfluß der Mysterien auf das Christentum nachzuweisen; J. Rendel Harris hat aus christlichen Legenden und Kulten sonst fast verschollene assyrische Dioskuren richtig erschlossen. So glücklich verlaufen aber derartige Untersuchungen, die von Ernst Lucius (Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche, Tübingen 1904) zusammengefaßt werden, nur sehr selten; über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommen sie meistens nur dann hinaus, wenn die zugrunde liegenden antiken Kulte genau bekannt sind, und auch dann bleibt vieles zweifelhaft. Selbst die Meister der Wissenschaft gehen irre, wenn sie die heidnischen Sagen und Riten aus ihren vermeintlichen Überbleibseln erst erschließen.

Von Wachsmuths Schriften gehören hierher: Das alte Griechenland im neuen. Mit einem Anhang über Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod, 1864. — Auch auf anderen Gebieten förderte Wachsmuth die griechische Mythologie und Religionswissenschaft; vgl. Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Gratulationsschrift 1860; *ὁ ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών*, Rh. M. XXXVI 1881 597 ff.; Die Stadt Athen im Altert. I 1874; II 1890 (vgl. Pauly-Wissowa Suppl. I 159 ff.); Über den attischen Dionysos, Abh. SGW. 1897 1 ff.; 1899 33 ff. — Von B. Schmidt vgl. Korkyräische Studien, Leipz. 1870; Volksleben der Neugriechen, 1871; Griechische Märchen, Sagen, Volkslieder, gesammelt, übers. und erläutert, Leipz. 1877. — Von G. Meyer, dem Karl Dietrich im Biograph. Jb. f. Altk. XXV 1902 1 ff. einen Nachruf weiht, vgl. besonders Essays u. Stud. zur Sprachgesch. und Volkskunde, Berlin I 1885, II 1893. — Politis' Hauptwerk ist die *μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, Ι Νεοελληνικὴ μυθολογία* 1. 1871; 2. 1874; vgl. ferner *Ὁ Ἥλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους*, Athen 1882; Der Mond in Sage und Glauben der heutigen Hellenen in Roschers Buch Über Selene und Verwandtes 173 ff.; *Δημώδεις κοσμογονικοὶ μῦθοι*, Athen 1894; zahlreiche Artikel in Zeitschriften, z. B. in *Παρνασσός*, im *Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολογ. ἑταιρίας*, in der *Ἑστία*, und seit 1909 in der Vierteljahrsschrift *Λαογραφία, δελτίον τῆς Ἑλληνικῆς λαογραφικῆς ἑταιρείας*, die auch regelmäßig Übersichten über die neueren Arbeiten auf dem Gebiet der neohellenischen Volkskunde bringt. — Die Untersuchungen, die das Fortleben antiker Vorstellungen im Christentum behandeln, sind in den Jahresberichten für d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. (zuletzt LXXXI 82 ff., CII 162 ff., CXXXVII 302 ff.) zusammengestellt. Aus der großen Masse der Literatur seien hervorgehoben: Deubner, *De incubatione capita quattuor. Accedit laudatio in miracula Sancti Hieromartyris Therapontis*, Leipz. 1900; Radermacher, Arch. f. Rlw. VII 445 ff.; Wirth, Danae in christlichen Legenden, Prag-Wien-Leipzig 1892; Wünsch, Das Frühlingsfest auf der Insel Malta, Leipz. 1902. — Von sonstigen Forschern vgl. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche; Bilder aus dem religiösen Leben Süditaliens, 4 Bde., Gotha 1890/1; Percy Gardner, *The Origin of the Lords Supper*, London 1894; Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896 (s. dagegen E. Rohde, Berl. phil. Wochschr. XVI 1896 1577 ff.); Rendel Harris, *The Dioscuri in the Christian Legends*, London 1903; vgl. auch Karl Jaisle (geb. 14. 4. 1885), Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern u. ihr Fortleben in christlichen Legenden, Tübingen, Diss. 1909.



D. RELIGIONSGESCHICHTE

84. Religionsgeschichtliche Untersuchungen vor de Maury. Der Begriff der antiken Religionsgeschichte, d. h. der Geschichte aller Vorstellungen und Einrichtungen, die sich auf das Verhältnis des einzelnen und des Staates zu einer vorausgesetzten höheren Welt bezogen, stand zwar seit Herder fest, und die Symboliker hatten danach gestrebt, die antiken Gottesvorstellungen und Gottesdienste als Einheit aufzufassen; allein während der ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts hatte die sich auf die Feststellung der überlieferten Tatsachen beschränkende Philologie nur einzelne Teile dieses Gebietes behandelt. An der von dem Theologen Phil. Konr. Henke (geb. 3. 7. 1752 zu Hehlen an der Weser, gest. 21. 5. 1809) begründeten ersten religionswissenschaftlichen Zeitschrift Deutschlands, dem 'Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfang', hatten sich Philologen fast gar nicht beteiligt. Das Grenzgebiet zwischen Heidentum und Christentum, der Untergang der antiken Welt, zog zwar in gleicher Weise Altertumsforscher, Historiker und Theologen an; Großes wurde aber auch hierin zunächst nicht geleistet. Arthur Auguste Graf Beugnot (geb. 25. 3. 1797 in Bar sur Aube, gest. 15. 3. 1865) läßt in seiner Histoire de la déstruction du paganisme en Occident (Paris 1835) noch nicht den großen Historiker erkennen, als der er später namentlich in seinen Werken über die mittelalterliche Geschichte erscheint; und auch der Theologe Étienne Louis Chastel (geb. in Genf 1801, gest. ebd. 1886) faßte in seiner Histoire de la déstruction du paganisme dans l'empire de l'Orient (Paris 1850) die Probleme zu äußerlich an. Gründlicher verfuhr Ernst von Lasaulx (geb. 16. 3. 1805 zu Koblenz, gest. 10. 5. 1861), der durch seinen ehrenvollen Streit in der Sache Lola Montez bekannt gewordene Ultramontane, dessen Werk zwar durch die Darstellungen von Gustav Friedrich Hertzberg (geb. 19. 1. 1826 in Halle), Marie Louis Gaston Boissier (u. S. 218) und die allerdings nicht unparteiische des Greifswalder Theologen Viktor Schultze (geb. 13. 12. 1851 zu Fürstenberg in Waldeck) überholt ist, früheren Versuchen gegenüber aber einen großen Fortschritt darstellt. Lasaulx hat auch einzelne andere Gebiete der griechischen Religionsgeschichte behandelt; doch wird auch hier die Freiheit des Blicks, nach der er strebte, durch die Vorurteile, die er früh eingesogen hatte, getrübt: gleich den Symbolikern, denen er durch seinen Vetter Görres (o. S. 133ff.) auch persönlich nahe stand, glaubte er an einen ursprünglichen Priesterstaat, und in den griechischen religiösen Vorstellungen suchte er christliche. Trotz dieser Voreingenommenheit war Lasaulx jedoch eine Zeitlang der gründlichste Forscher, der die gottesdienstlichen Altertümer auf ihre religiöse Bedeutung hin prüfte. Begründet aber hat er diese Auffassung nicht. — Durch das Corpus Inscriptionum Graecarum war das Studium auch der Kultuseinrichtungen neu belebt worden; und wenn sich auch die Mehrzahl der meist jugendlichen Arbeiter auf diesem Gebiet mit der Feststellung der äußeren Zeremonien und der priesterlichen Verwaltung begnügt, so zogen doch manche Forscher wie Joseph Julius Athanasius Ambrosch (geb. in Berlin 1804, gest. in Breslau 29. 3. 1856), der altmärkische Gymnasialprofessor Leopold Krahner (geb. 30. 3. 1810 in Luckau, gest. 10. 6. 1884 in Stendal), der Ovidherausgeber Rudolf Merkel (geb. in Zeitz 28. 3. 1811), ebenso wie Lasaulx auch schon eigentlich religionsgeschicht-

liche Probleme in den Kreis ihrer Untersuchung. Der erste aber, der einen Versuch machte, im Zusammenhang der gesamten griechischen Kultur auch die Religion als ein Ganzes darzustellen, war Pierre van Limbourg Brouwer (geb. in Dordrecht 2. 2. 1795, gest. 21. 6. 1847). Schon dieser Gedanke sichert ihm eine hohe Stellung in der Geschichte der Wissenschaft, auch hat er ihn mit weitem Blick und — obwohl natürlich nicht unbeeinflußt von den Strömungen seiner Zeit — im ganzen vorurteilsfrei ausgeführt. Allein die charakteristischen Unterschiede der antiken Religion von der heutigen zu erfassen war auch ihm nicht vergönnt, und selbst innerhalb der antiken Vorstellungen blieben ihm wichtige wie die orphischen ganz fremd. Ihm stehen zwei Forscher nahe, von denen zwar keiner die gesamte griechische Religion dargestellt hat, deren Werke sich aber — obgleich an Wert ungleich — zu einer solchen Darstellung ergänzen. Karl Friedrich Nägelsbach (geb. 28. 3. 1806 zu Wöhrd bei Nürnberg, gest. 21. 4. 1859 in Erlangen) schilderte die praktischen Wirkungen der Religion, wie sie sich im täglichen Leben, in der Volksversammlung, der Gerichtssitzung, dem Theater, auf den Kriegszügen darstellt. Ursprünglich hatte er, woraus sich diese Beschränkung erklärt, den Volksglauben nur insoweit geschildert, als er sich in den homerischen Gedichten äußert; erst später stellte er auch den nachhomerischen Götterglauben dar. Diese Verteilung des Stoffes hatte mancherlei Übelstände; sie nötigte zu Wiederholungen, ließ den Abstand der homerischen Vorstellungen von den späteren zu groß, die Verschiedenheit innerhalb dieser zu klein erscheinen und führte infolge der chronologischen Ordnung der Zeugnisse bisweilen zur Annahme einer Entwickelung, wo lediglich die zufällige Erhaltung von Zeugnissen mitspielte; aber i. g. bedeuten auch diese beiden gründlichen Schriften einen Fortschritt. Freilich hat auch Nägelsbach die charakteristischen Unterschiede des antiken und modernen Glaubens nicht erkannt. Dogmatismus wurde ihm bereits von den Zeitgenossen zum Vorwurf gemacht; schon die Kapitelüberschriften zeigen, daß er die griechischen Religionsvorstellungen in den Schematismus der christlichen Glaubenslehre preßt. Er selbst verwahrt sich zwar gegen den Vorwurf, daß er christliche Elemente, sei es nun typisch oder wie immer, im heidnischen Altertum nachweisen wolle; aber er hält doch viele Vorstellungen für absolut gültig, die nur eine relative Bedeutung innerhalb des Christentums haben. Schon daß das Wesen der griechischen Religion aus dem allerdings in einzelnen gottesdienstlichen Handlungen erkennbaren Streben erklärt wird, die Gottheit durch Sühnung der Sünde zu versöhnen, verschiebt den Schwerpunkt der griechischen Religion. Ihm selbst entgeht es auch nicht, daß er Vorstellungen vereinigt, die im Leben und in der Erkenntnis auseinander lagen (Nachhomer. Theol. S. VII); aber er glaubt damit eine geordnete Übersicht zu erreichen, während doch notwendig schon durch diese Zusammenstellung des Separaten ein falscher Maßstab angelegt wird. — Behandelte Nägelsbach die praktische Wirkung der Religion, so hatte Wilhelm Friedrich Rinck (geb. 9. 2. 1793 zu Dietlingen im Amt Pforzheim, gest. 9. 10. 1854) mehr die Glaubenslehren, wie sie sich im religiösen Mythos und auch im Kultus darstellen, im Auge. Mit Nägelsbach kann er sich weder in der Sammlung noch in der Kritik der Zeugnisse messen; es fehlt ihm dazu der nüchterne Sinn, die Klarheit und Gründlichkeit. Den Einfluß Creuzers, den er bei der Plotinausgabe unterstützt hatte, und als dessen Schüler er sich selbst bezeichnete, verleugnet er



nicht ganz; wie dieser glaubt er an einen engen Zusammenhang der griechischen und orientalischen Religion. Daß ein Volk sich seine Götter selbst schaffen könne, hält er für ebenso unmöglich, wie daß es sie von einem Sprachkünstler oder Weltweisen sich aufdrängen ließe (Rel. d. Gr. II 545). Gleich Creuzer findet Rinck Parallelen zu indischen Lehren im griechischen Mythos, z. B. in den Sagen von Prometheus und Iason, welche die Lehre vom Sündenfall und von der großen Flut mitgebracht haben sollen (ebd. I 321). Im ganzen aber denkt er sich den Zusammenhang zwischen dem Hellenentum und der morgenländischen Kultur doch anders als sein Lehrer. Den drei Götterdynastien entsprechend unterscheidet er drei Stufen der griechischen Religionsgeschichte (ebd. I 38 ff.), die der Ureinwohner, die den Uranos verehrten, die griechisch-phönikische, ausgezeichnet durch den Kult des 'strahlenden' (קרנא) Sonnengottes Kronos, und die ägyptisch-hellenische (ebd. I 161 ff.), die auch Homer und Hesiod umfassen und an die Stelle des naturalistischen Naturdienstes die Verehrung vernünftiger Wesen gesetzt haben soll. Gleich Nägelsbach legt Rinck das Hauptgewicht auf die Sonderung dieser Perioden, die ihm bedeutungsvoller erscheint als die gewöhnliche Einteilung nach einzelnen Göttern (II 524 ff.). Indem er seine Anordnung mit der Einheitlichkeit des religiösen Bewußtseins begründet, zeigt er freilich auch, daß er mit Nägelsbach zugleich dessen Hauptfehler teilt. Noch weniger als dieser kommt er zu einem Verständnis der griechischen Religion, weil er überall und besonders bei dem von ihm sehr hochgestellten Griechentum christliche Gedanken und Einrichtungen voraussetzt.

Über Lasaulx vgl. H. Holland, Erinnerungen an E. v. Lasaulx, München 1861. Seine Hauptschrift ist 'Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser', München 1854. Zahlreiche akademische Abhandlungen z. B. 'Über die Sühnopfer der Griechen', Würzburg 1841; 'Das Taubenorakel in Dodona', ebd. 1841, sind später meist gesammelt in den Studien des klassischen Altertums, Regensburg 1854. — Hertzberg schrieb über den 'Untergang des Hellenismus und die Univers. Athen' (Gesch. Griechenlands III), Halle 1875, Boissier, *La fin du paganisme* (u. S. 219), V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. I Staat und Kirche im Kampf mit dem Heidentum, Jena 1887; II Die Ausgänge 1892. — Die Hauptschriften von Ambrosch sind: *De Lino*, Berlin Diss. 1829; *De Charonte Etrusco*, Breslau 1836, 4°; Studien und Andeutungen im Gebiete des römischen Bodens und Kultus, I Breslau 1839 ff.; *Observationes de sacris Romanorum libris* I 4°, ebd. 1840; *De sacerdotibus curialibus*, ebd. 1840; *Prooemium quaestionum pontificalium* 1847; *Quaestionum pontificalium* I; II; III (1848—1851). — Krahners Schrift ist betitelt: Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August, Progr. Halle 1837. 4°; außerdem besprach er 'Die Sage von der Tarpeia' (Friedland, Progr. 1858) und veröffentlichte mehrere Arbeiten über religionsgeschichtliche Schriften Varros, z. B. *Curio de cultu deorum*, Progr. ebd. 1851; M. *Terentii Varronis antiquitatum humanarum specimen*, Halle 1834, Diss.; *De Varrone ex Marciani satura supplendo*. — Merkel behandelt einzelne Punkte der römischen Religion in dem Aufsatz *De obscuris Ovidii Fastorum* vor der großen Ausgabe der *Fasti*, Berlin 1841. — Die erste Darstellung der griechischen Religionsgeschichte, die diesen Namen im modernen Sinn des Wortes verdient, gab Limbourg-Brouwer in seiner *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs. Seconde partie, Depuis le retour des Héraclides jusqu'à la domination des Romains*, Groningen 1837 ff. Für die Religionsgeschichte und die Mythologie kommt besonders Bd. V (=VII des ganzen Werkes, 1841) in Betracht. — Über Nägelsbach vgl. Fr. Lübker, Lebensbilder aus dem letzt verflossenen Jh. deutscher Wissenschaft und Literatur, Hamb. 1862 S. 399 ff. (über die homer. Theol. S. 426 ff.); Andreas Weidner, *C. F. Naegelsbachi vita ac disciplina*, Progr. Merseburg 1868 (üb. die homer. Theol. S. 22 ff.). Nägelsbachs Hauptschriften: Homerische Theologie, Nürnberg 1840; [2]bearbeitet von Autenrieth 1861; [3]desgl.



1884; Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnberg 1857. Über Georg Autenrieth (geb. 3. 11. 1833 zu Markt Schwand unfern Nürnberg, gest. 8. 6. 1900 zu Nürnberg) vgl. Lösch, Biogr. Jahrb. f. Altk. XXIII 1900 153ff. — Rinck verfaßte 'Die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Kultus entwickelt und dargestellt', Zürich I (Von Gott und dem Verhältnis der Welt und der Menschen zu Gott) 1853; II 1 (Der Gottesdienst und die öffentlichen Feste der Hellenen); II 2 (Mysterienfeier, Orakel, Ewigkeit und Heiligung, nebst dem Register), ebd. 1854.

85. Neuere französische Religionshistoriker. Wie Rinck ist auch Alfred de Maury (geb. in Meaux 23. 3. 1817, gest. in Paris 12. 2. 1892), einer der wenigen Gelehrten, die einen großen Teil ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit ausschließlich den Fragen des Volksglaubens und der Religion gewidmet haben, von den Symbolikern angeregt worden. Auf Creuzer wurde er durch Guigniaut (o. S. 133) geführt, dem er später seine griechische Religionsgeschichte widmete; es scheint jedoch anfangs sein Plan gewesen zu sein, Creuzers Ideen auf die Erklärung der mittelalterlichen Legenden und Sagen anzuwenden, wobei er freilich den Gegensatz, der ihn schon damals von dem vermeintlichen Meister trennte, wenn auch nicht übersehen, so doch unterschätzt haben muß. Als Hauptunterschied bezeichnet er später, daß Creuzer das Ganze der Mythologie synthetisch, d. h. systematisch, darstelle, während er selbst die einzelnen Perioden analysiere, also historisch verfahre. Das ist wohl richtig, läßt aber den sachlichen Gegensatz unerwähnt, vielleicht weil Creuzer für ihn nicht Vertreter einer einzelnen Richtung, sondern der gesamten deutschen Religionswissenschaft war. Schon in seinen Schriften über den mittelalterlichen Volksglauben, die deshalb für seine Gesamtbeurteilung und auch für die geschichtliche Würdigung seiner Untersuchungen über das klassische Altertum von Wichtigkeit sind, ist de Maury unmerklich von Creuzer ab zu Grimm hinübergeglitten. J. Grimms Einfluß ist es auch zuzuschreiben, daß er in den 'Religionen Griechenlands' ähnlich wie K. O. Müller die religiösen Umwandlungen sich von dem historischen Hintergrunde der Gesamtkultur abheben läßt. Aus dem Nachwirken Grimmscher Lehren erklärt sich endlich auch die Leichtigkeit, mit der de Maury die vermeintlichen Ergebnisse der von den Brüdern Grimm zwar noch nicht betriebenen, aber vorbereiteten 'vergleichenden Mythologie' aufnahm, sie zu popularisieren (S. 74) und weiterzuführen suchte, obwohl er erkannte, daß die Übereinstimmungen zwischen griechischen und indischen Mythen, soweit sie sprachlich sind, sich aus der Gemeinsamkeit der Sprache (Hist. des rel. I 50) erklären, soweit sie aber sachlich sind, wie die Verehrung des Himmelsgottes und der Erdgöttin (ebd. I 72), sich auch bei stammfremden Völkern finden, was ihre Beweiskraft aufhebt. Mit den Brüdern Grimm glaubte er eben an die Volkstümlichkeit von Mythos und Religion und konnte sich nicht vorstellen, daß die Griechen den Grundstock ihrer Religionen anderswoher als von ihren und der Italiker gemeinsamen Vorfahren, die er in den Pelasgern sucht, empfingen. Diese Pelasger sollen wie die meisten indogermanischen Stämme den Vater Himmel (ebd. I 52ff.) und die Mutter Erde (ebd. I 67ff.) angebetet haben. Denn auch darin steht de Maury auf seiten der vergleichenden Mythologie, daß er den Naturdienst für den Anfang aller Religion und aller Mythologie hält. Freilich hat er einen zu klaren Blick, um die große Lücke zu übersehen, die zwischen dem vorausgesetzten Naturdienst und dem Anthropomorphismus Homers liegt. Da aber dieselbe Vermensch-



lichung der Götter sich auch im indischen Epos zeigt und diesem das vedische Übergangsstadium vorausliegt (ebd. I 236), so glaubt er durch die Annahme ähnlicher Hymnen für die vorgriechische Zeit die Lücke ausfüllen zu können. Obgleich damit die Naturreligion in eine unschädliche Ferne gerückt wird, gibt sich de Maury doch große Mühe, das seiner Ansicht nach sehr verworrene Gewebe aufzutrennen, das die Urbedeutung der griechischen Gottheiten verhüllt. So luftig aber auch seine Konstruktionen sind, wo er von dem festen Boden der Überlieferung in die Höhe strebt, so ist doch seine Darstellung, wo er diesen nicht verläßt, gründlich und vorsichtig. Für seine Aufgabe, die Geschichte der griechischen Religion zu schreiben, war er durch mehrere Eigenschaften befähigt: er besaß eine zwar nicht sehr in die Tiefe dringende, aber ausgedehnte Kenntnis des Altertums, ein zwar nicht sehr kritisches, aber nüchternes Urteil und vor allen Dingen weiten Blick. Wenn es sein Schicksal war, sehr bald durch einen Größeren überwunden zu werden, so steht er doch auf seinem Kampffeld als Sieger über alle seine Vorgänger da; mit Guigniaut zusammen ist er mittelbar oder direkt Begründer der französischen Schule der Religionshistoriker geworden, die zwar bisher noch keinen bahnbrechenden Entdecker, aber eine stattliche Reihe sorgfältiger und gründlicher Forscher hervorgebracht hat. Zu den Großen würde vielleicht de Maurys Zeitgenosse, der geniale Freund Renans, Louis Nicolas Ménard (geb. in Paris 19. 10. 1822) gehören, wenn er sich auf das Gebiet der griechischen Religionsgeschichte beschränkt hätte, auf dem er ein bis dahin ganz dunkeles Feld, die hermetische Literatur, z. T. aufgehellt hat; allein er war zugleich Historiker und Chemiker, Maler, Dichter und Sozialpolitiker und hat in so verschiedener Betätigung seines Geistes zwar auf den meisten Gebieten Hervorragendes, aber auf keinem etwas ganz Epochemachendes geleistet. Der Zeit, aber nicht der Bedeutung nach steht ihm Émile Louis Burnouf (geb. 25. 2. 1821 in Valognes, Departem. Manche) nahe, der seine Stellung als Leiter der französischen Schule in Athen (1867—1875) vielleicht hauptsächlich dem Ruhm seines großen Oheims Eugène Burnouf (o S. 173) verdankte. Es folgen Gaston Boissier (geb. 15. 8. 1823 zu Nîmes), der protestantische Theologe Albert Réville (geb. 4. 11. 1826 in Dieppe, gest. 1906), der Vater des ebenfalls als Religionshistoriker bekannten Jean Réville (geb. 8. 11. 1854 in Rotterdam), Fustel de Coulanges und in neuerer Zeit neben vielen andern schon genannten oder noch zu nennenden Forschern Paul Girard (geb. 23. 3. 1852 in Paris). Die von F. Lichtenberger redigierte Encyclopédie des sciences religieuses (13 Bde., 1877—1882), in der Decharme (o. S. 177) den Artikel Grèce und Boissier Rom übernommen haben, und zwei religionsgeschichtliche Zeitschriften, von denen die eine zeitweise allerdings eingegangen war, bezeugen das lebhafte Interesse, das diese Studien in Frankreich erwecken.

1) Hauptschriften de Maurys: *Les légendes pieuses du moyen âge ou examen de ce qu'elles renferment de merveilleux d'après les connaissances, que fournissent de nos jours la philosophie et la physiologie médicale,* Paris 1843; *Les fées du moyen âge. Recherches sur leur origine, leur histoire et leurs attributs pour servir à la connaissance de la mythologie gauloise,* ebd. 1843; *De l'Hallucination envisagée au point de vue philosophique et historique,* ebd. 1845; *Examen pathologicohistorique sur les Hallucinations,* ebd. 1846; *Sur les Fatuae et les Deae Moerae, Rev. archéol.* 1848. Dann erschienen nach langer Pause de Maurys Hauptwerk: *Histoire | des | Religions | de la Grèce antique | depuis leur origine jusqu'à leur complète constitution.* T. I



La religion hellénique depuis les temps primitifs jusqu'au siècle d'Alexandre. T. II *Les institutions religieuses de la Grèce,* Paris 1857, ferner *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au moyen âge,* ebd. 1860. — Ménards Werk ist betitelt *Hermes Trismégiste, Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques,* Paris ²1867. — Ém. Burnouf schrieb *De Neptuno eiusque cultu praesertim in Peloponneso* 1850; *La légende athénienne* 1871; *La science des religions* 1872; ⁴1885. — Von Boissiers Werken sind für die Religionsgeschichte wichtig: *La religion Romaine d'Auguste aux Antonins,* Paris 1874, 2 Bde.; *La fin du paganisme, Étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle,* 2 Bde., Paris 1891. — Von Albert Réville gehört hierher *Prolégomènes de l'histoire des religions,* Paris 1881; ⁴1886, von Jean Réville *La religion à Rome sous les Sévères* Paris 1886 (deutsche Übersetzung von Krüger 1888, ²1906). — Girard schrieb *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle,* Paris 1869, ²1879.

86. Welcker (und Wilh. v. Humboldt). Als das bedeutendste Werk über die griechische Religionsgeschichte im ganzen, welches das XIX. Jahrhundert hervorgebracht hat, ist nach dem jetzt wohl feststehenden Urteil der Nachwelt die Götterlehre von Friedrich Gottlieb Welcker (geb. 4. 11. 1784 zu Grünberg im Herzogtum Hessen, gest. 17. 12. 1868 zu Bonn) anerkannt. Ursprünglich Theologe wie seine Vorfahren, hatte er — hauptsächlich als Autodidakt — klassische Philologie studiert. Sein Lebensplan war, in drei großen ineinander greifenden Werken Glauben, Poesie und Kunst der Griechen von den Ursprüngen bis zur Blüte darzustellen; ein Augenleiden, das ihm die letzten zehn Jahre seines Lebens selbst die akademische Tätigkeit unmöglich machte, verhinderte die Ausführung des ohnehin allzu großen Planes; der erste Teil, die Götterlehre, ist der einzige geblieben. Über ein halbes Jahrhundert hat Welcker sich unausgesetzt mit dem Plane beschäftigt, und Ende 1822 muß dieser, wie sich aus einem ausführlichen Brief an W. v. Humboldt vom Januar 1823 (S. 87ff.) und einer Andeutung in dem Brief an Schwenck (Etymol.-mythol. Andeut. 252) vom Anfang Oktober 1822 ergibt, selbst in den Einzelheiten schon festgestanden haben. Indessen hat Welcker, in dessen Wesen überhaupt nicht starres Festhalten an einem Prinzip lag, seine Ansichten im einzelnen später vielfach geändert, so daß er sogar bisweilen seine eigenen Aufzeichnungen nicht mehr immer verstanden haben soll (Kekulé 353). Für die Götterlehre ist diese Ummodelung früherer Ansichten gewiß von Vorteil gewesen, denn Welcker gehörte zu den in der Tiefe wurzelnden Naturen, die lange Zeit brauchen, ehe sie sich entwickeln. Über vierzig Jahre war er alt geworden, ohne eine Zeile geschrieben zu haben, aus der die Menge der Zeitgenossen seine künftige Größe hätte ahnen können. Nur eine ungewöhnliche Aufnahmefähigkeit, die es ihm ermöglichte, sich in die verschiedensten fremden Gedankenkreise hineinzuarbeiten, ohne sich in ihnen zu verlieren, konnten dem Näherstehenden vielleicht einen Begriff von seinem wahren Wert geben und haben ihn wahrscheinlich auch gegeben. Das Schicksal hatte ihn früh in den Gesichtskreis der in der Wissenschaft führenden Männer gebracht. Nach dem Kriege, den er als freiwilliger hessischer Jäger mitgemacht hatte, war er 1814 mit den Grimms in Kassel bekannt geworden. Noch bedeutsamer war es für ihn gewesen, daß er acht Jahre früher nach Rom in das Haus Wilhelm v. Humboldts als Erzieher von dessen Kindern berufen war. Dort hatte er zwei Jahre die Freundschaft Zoegas (o. § 56) genossen, dessen Nachlaß er später in Kopenhagen sammelte, und hatte vor allem mit dem edeln Hausherrn selbst eine Freundschaft geschlossen,



die, für beide Teile gleich ehrenvoll, bis zu Humboldts Tod fortdauerte. Der Briefwechsel zwischen ihnen ist eins der lehrreichsten Denkmäler für die Geschichte der Mythologie im XIX. Jahrhundert, aber so oft von dieser die Rede ist, zeigt sich der Laie dem Fachmann, der zur Zeit der wichtigsten Briefe dem vierzigsten Lebensjahr nahe stand, an Klarheit des Urteils wie an Weite des Horizonts überlegen. Dabei nennt Humboldt sich selbst bescheiden eine der 'bloß dialektischen, von aller Anlage zu großartigen altertümlichen Religionsanschauungen entblößten Naturen' (15. 12. 1822 S. 75, vgl. 81 und 18. 3. 1823 S. 100f.), und Steinthal, der selbst in ganz einseitigen und verkehrten Anschauungen über die Mythologie befangen war, wollte nachweisen, daß er infolge eines inneren Mangels Mythologie nicht begreifen und, weil ihm die richtigen leitenden Ideen fehlten, auch den Tatsachen nicht das Richtige entnehmen, ihnen nur skeptisch, nicht kritisch gegenüberstehen konnte (Zs. f. Völkerpsych. I 1860 221ff.; 234). In Wahrheit hat Humboldt sowohl in den prinzipiellen Einwänden wie in den einzelnen Bedenken, die er Welcker entgegenhält, häufig recht; relativ ist seine Ansicht sogar fast immer die richtige, und Welcker hat das in vielen Fällen anerkannt, indem er — manchmal lange nachher — die Ansicht des Freundes übernahm. Mit feinem Urteil findet Humboldt an Creuzer das Richtige heraus; er fühlt, daß das ursprünglich rein religiöse Element der griechischen Religion mehr betont werden müsse, aber er bestreitet den tiefsinnigen philosophischen Inhalt der Mythen und glaubt nicht, daß die Griechen je ein Priesterjoch getragen haben (15. 12. 1822 S. 72). Eher können sie seiner Ansicht nach Lehren von den Hierarchien des Orients übernommen haben; obwohl er bis zu einem gewissen Grad die spontane Entstehung gleichartiger Mythen als möglich zugibt, legt er doch auf die Mythenvergleichung hohen Wert (25. 2. 1823 S. 112); Humboldt glaubt auch, daß in den griechischen Götternamen viel fremdes Sprachgut stecke (15. 12. 1822 S. 76), und bestreitet denen, welche die orientalischen Sprachen nicht verstehen, das Recht, sie aus dem Griechischen zu erklären (18. 3. 1823 S. 104). Trotzdem übt er eine strenge Kritik an den Berichten über die Zuwanderungen aus dem Orient, z. B. von Kekrops und Kadmos, die seiner Ansicht nach einzeln verschlagen wurden, keine Volksansiedelungen repräsentieren (20. 2. 1817 S. 37). Vor allen Dingen aber bestreitet er die höhere Kultur des Orients. Einen Augenblick, als er 1821 Sanskrit zu lernen anfing, hat er im Rausche des ersten Eindrucks ein indisches Werk, Bhagavad-gītā, überschätzt: er fand darin das Tiefste und Erhabenste, was die Welt aufzuweisen hat. Aber schon im folgenden Jahr ist die überschwengliche Begeisterung einem kühlen Urteil gewichen. Einer Methode, die über den ältesten historischen Zustand des Menschen einen wesentlich höheren ansetzt, muß man seiner Ansicht nach so streng als möglich die Beweise abfordern (15. 12. 1822 S. 73). Was Humboldt schon 6. 5. 1819 (S. 42) geschrieben hatte, daß soviel auch die Griechen aus dem Orient entlehnt haben mögen, der eigentliche Wert, die schöne Form, erst in Griechenland hinzugekommen sei, wird später wiederholt ausgesprochen (z. B. 15. 12. 1822 S. 79; 18. 3. 1823 S. 102). Offenbar lehnt er auch für die griechischen Mythen die Vergleichung mit barbarischen, die er sonst ja, wie bereits bemerkt, gerade fordert, nur in dem Sinne ab, daß man zu den von der Kunst hinzugefügten Verschönerungen Parallelen im Orient nicht suchen dürfe. In diesen ästhetischen Elementen sieht Humboldt nun mit Recht das eigentlich Bleibende, dauernd Wertvolle

der griechischen Religion. Vieles von diesen Urteilen klingt jetzt banal, aber damals war selbst Welcker nur z. T. imstande, ihnen zu folgen. Seine eigene Auffassung ist wenig entwickelt. Der Zweifel, die das Zusammentreffen der Grimmschen und der Creuzerschen Anschauung von Symbol und Mythos in ihm erregt hatte, sucht er sich durch unfruchtbare Definitionen dieser Begriffe zu entledigen (13. 1. 1823 S. 85ff.), als wenn er durch die Bestimmung des Wortsinns nicht bloß die Möglichkeit zum Mitteilen von Gedanken, sondern schon Gedanken selbst gewonnen hätte. Wenn er dabei die Allegorie vom Symbol wesentlich nur durch die Bewußtheit zu trennen weiß, so zeigt dies, daß er den wichtigeren Unterschied zwischen dem in der Erzählung und dem hinter ihr liegenden Sinn noch nicht erfaßt hat. Von seiner damaligen Fähigkeit, Mythen zu deuten, geben die in dem Anhang zu Schwencks Andeutungen und in den Briefen gegebenen Erklärungen, z. B. die von der Aktorionensage (Schwenck 306; Welcker Kl. Schr. V 36), die er dann noch (13. 1. 1823 S. 88; 97ff.) gegen Humboldts (15. 12. 1822 S. 78ff.) gerechte Bedenken verteidigt, keine günstige Meinung. Von der Etymologie, deren Wert für die griechische Religionsgeschichte er wie Schwenck überschätzt (bei Schwenck 256), gibt er, um Humboldt zu überzeugen, einige Proben, die dieser (18. 3. 1823 S. 104) mit Recht als sehr unglücklich gewählt bezeichnet. In einzelnen Punkten hat er freilich schon mit einfachem Sinn die Nichtigkeit scheinbar unangreifbarer Modetheorien durchschaut. Er weiß z. B., daß man nicht mit Voß die Zeugnisse einfach chronologisch sortieren dürfe (13. 1. 1823 S. 88; Kekulé S. 446). Vor allem aber hatte er, was Humboldt am meisten an seiner Anschauung auffiel (15. 12. 1822 S. 71), erkannt, daß bei der Auffassung der Religion als Empfindung nicht mehr die Götter der Gegenstand der Religionsgeschichte seien, sondern der Götterglaube. Ganz neu waren aber diese Gedanken damals nicht mehr. — Auch in der 'Aischyleischen Trilogie Prometheus' (Darmst. 1824), die Welcker als Vierzigjähriger schrieb, lassen die mythologischen Exkurse noch nicht auf eine tiefere Einsicht in das Wesen der griechischen Götterlehre schließen. Dann aber folgten im sechsten oder siebenten Jahrzehnt seines Lebens die großen Werke, in denen er den Stoff des griechischen Epos und Dramas behandelte. Zweifellos ist er auch hier oft irre gegangen; aber im ganzen ist das Schicksal der griechischen Sage in der Literatur hier für alle Zeiten festgestellt. Zahlreiche Untersuchungen über die Kunstmythologie, deren Wert für die Rekonstruktion verlorener Dichtungen Welcker zuerst voll erkannt hatte, gingen neben diesen Werken her. Durch alle diese Arbeiten war Welcker einzigartig vorbereitet, als er, ein Siebzigjähriger, dem Hauptwerk seines Lebens, der Griechischen Götterlehre (Göttingen I 1857; II 1860; III 1863) die letzte Ausbildung gab. Dieses lange und mit großen Hoffnungen erwartete Werk erregte bei seinem Erscheinen keineswegs das Aufsehen, das sich Welckers Bewunderer versprochen hatten. Einer Andeutung folgend, die Welcker selbst (I S. VIII) macht, erklärten sie das damit, daß die neuen Gedanken, durch den Meister und seine Schüler großenteils vorher verbreitet, als selbstverständlich erschienen. Allein die Urteile bedeutender Zeitgenossen, die sich eingehender mit dem Werke beschäftigten, zeigen gerade im Gegenteil, daß die Zeit noch nicht fähig war, allen Gedanken Welckers zu folgen. Denn nachdem dieser sie ein halbes Jahrhundert lang in einsamer Studierstube durchdacht oder im engen Kreise begeisterter Zuhörer vorgetragen hatte, die, in die Anschauungen des



Meisters versenkt, auf jede seiner Andeutungen eingingen, als wenn sie sie verständen, hatte er allmählich die Fähigkeit verloren, seine Ideen mit der Schärfe und mit der ausführlichen Begründung vorzulegen, die für die schnelle Gewinnung weiterer Kreise notwendig waren. Sein lässiger Stil, etwas an den des greisen Goethe erinnernd, konnte beim ersten Lesen den Eindruck der Unbestimmtheit und Begriffsunklarheit, das Fehlen einer in die Augen fallenden Begründung den Eindruck der Willkür und Phantasterei machen. Wenn Ritschl den Amtsgenossen einem Vates verglich, so wollte er damit gewiß doch auch andeuten, daß seine Aussprüche zunächst dunkel und absonderlich erschienen, bis die Folgezeit sie bestätigte. Auch der Mangel an konsequent durchgeführten großen Gedanken, wie sie z. B. in Otfried Müllers Schriften entgegentreten, trug zu dem anfänglichen Mißerfolg Welckers bei. In Wahrheit lag freilich gerade hierin der Grund seiner Überlegenheit. Er hatte aus der schriftlichen und künstlerischen Überlieferung des Altertums deshalb mehr gelernt, weil er nicht wie andere versuchte, seine Gedanken in sie hineinzulesen. In der Sammlung, der sprachlichen Interpretation und in der Kritik der Quellen, in der Fähigkeit, disparate, entlegene Notizen überraschend zu verbinden, sind ihm einzelne Forscher überlegen gewesen, aber in die mythische Gedankenwelt im ganzen ist niemand vorher oder nachher so tief eingedrungen wie er. Wie Gottfried Hermann auf dem Gebiete des sprachlichen Ausdrucks so besaß er auf dem Gebiete der mythischen und religiösen Empfindungen eine Fähigkeit, nicht allein mit den Griechen, sondern auch mit dem einzelnen Schriftsteller oder Künstler zu empfinden, die ihn selten weit vom Ziel abirren ließ und seine Vermutungen, auch wenn sie nicht richtig sind, lehrreich machte. Man könnte diese Gabe Kongenialität nennen, wüßte man nicht, daß sie in dieser Vollendung keineswegs angeboren, sondern das Ergebnis lebenslanger, liebe-, mühe- und entsagungsvollster Arbeit war. Ebenso aber wie mit dem großen Dichter und Künstler empfand Welcker auch mit dem griechischen Volke; dieser Punkt unterscheidet ihn vielleicht am meisten von allen früheren Forschern, auch von seinem Freunde Otfried Müller, der zwar auf den Volksglauben den größten Wert gelegt, aber eben deshalb ihm kritiklos vieles zugeschrieben hatte, was nur im Herzen des Genius gelebt hatte. Welcker versucht vielmehr aus den dürftigen Überlieferungen über die Kulte, namentlich die der abgelegenen, von dem höheren Leben weniger berührten Heiligtümer, und aus den gelegentlichen Andeutungen, die sich bei fast allen Schriftstellern über den Volksglauben finden, diesen wieder herzustellen und in seine oft verworrenen Vorstellungen einzudringen. Dieselbe Vorurteilslosigkeit wie den antiken Zeugnissen bewies er den modernen Forschern gegenüber. Von all den Systemen, die während seines langen Lebens aufgestellt wurden, ist wohl keines ganz spurlos an ihm vorübergegangen, nur wenige hat er prinzipiell verworfen, wie die Herleitung griechischer Götternamen aus dem Phönikischen oder Ägyptischen (Brief an Humboldt (13. 1. 1823 S. 96), und auch diese erst nach sorgfältiger Prüfung (Kekulé 213) und unter Zulassung einzelner Ausnahmen. Umgekehrt hat er aber auch durch keines sich blenden lassen. Für manche seiner Anschauungen hätte er in der um die Mitte des Jahrhunderts aufkommenden vergleichenden Mythologie eine wertvolle Unterstützung gefunden; er hat sie auch, obwohl damals schon jenseits der Schwelle stehend, bis zu welcher der Durchschnittsmensch große fremde Ideenkreise aufzunehmen imstande ist, grundsätzlich gebilligt

(Götterl. I 8). Aber diese Zustimmung ist eigentlich nur die Anerkennung des dieser Hypothese von vornherein innewohnenden Wahrscheinlichkeitswertes, denn sehr richtig hebt er zugleich die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Semiten und Indogermanen hervor, die schließlich mit dazu genötigt haben, sie wieder aufzugeben. Vor allen Dingen hat Welcker Methoden, die auf anderen Gebieten wirklich oder scheinbar zu guten Ergebnissen geführt hatten, keinen Einfluß auf seine Forschung gestattet. Wohl hebt er einmal den methodischen Wert der germanischen Sagenforschung für die griechische hervor (an Humboldt 13. 1. 1823 S. 71), aber dieser für Otfried Müller verhängnisvolle Gedanke hat auf Welckers Untersuchungen über die Heldensage wenig, auf seine Götterlehre fast gar keinen Einfluß gehabt. Seine Methode ist, wie billig, aus dem Stoff selbst erwachsen. Eben deshalb spricht er auch so wenig von ihr, weil sie ihm etwas Selbstverständliches, mit dem Gegenstand der Forschung selbst Gegebenes ist. — Aber alle diese Vorzüge wurzeln, wie gesagt, in der Gabe, mit den historischen Griechen zu fühlen und zu leben, und reichen eben deshalb nicht weiter als der Ideenkreis des geschichtlichen Hellenentums. Er ist vorurteilsfrei genug, um einzusehen, daß diese Gedankenwelt nicht ursprünglich sein kann, und hat so viel Spürblick, um die Spuren zu sehen, die innerhalb ihrer auf einen vorhergegangenen Bruch, auf ein ganz anderes Verhältnis des Menschen zur Gottheit hinweisen. Diese Einsicht bewahrt ihn vor den Irrlehren der Rationalisten, die, weil sie nur den Stamm des Baumes sahen, die Wurzel leugneten. Soweit er jenen Spuren folgen kann, verdienen auch seine Rekonstruktionen des vorhistorischen griechischen Götterglaubens, die er im ersten Band der Götterlehre vorträgt, alle Beachtung. Aber darüber hinaus verfällt auch er ins Bodenlose. Die vorgeschichtliche Überlieferung der Griechen anders anzusehen als mit den Augen des Griechen, d. h. im ganzen gläubig, war ihm nicht gegeben. 'Zwischen der Dämmerung und dem kräftigen Morgenrot der alten heroischen Zeit und dem Glanze Athens' setzte er eine breite, dunkle Kluft an, die er, weil ihn hier mangels eines richtigen Urteils der Griechen selbst die Analogie leitete, das griechische Mittelalter nannte: damit hat er nicht nur für seine sagengeschichtlichen Untersuchungen eine falsche Voraussetzung angenommen, sondern auch bis in die neuste Zeit hinein Verwirrung über die Beurteilung der älteren griechischen Geschichte gestiftet. Am meisten aber irrte er in der Rekonstruktion der religiösen Vorstellungen der prähistorischen Griechen und ihrer vorgriechischen Ahnen. Der christliche Theologe, den er bei der Würdigung der Religion eines Homer oder Sophokles ganz vergessen hatte, kam hier auf dem Gebiete der Spekulation unverhüllt zum Vorschein. Anfangs hielt er mit Creuzer an der Annahme altgriechischer Hierarchien fest, die erst die Herakliden niedergeworfen hätten; auf die Abschaffung der von den Priesterschaften geforderten Menschenopfer sollten sich zahlreiche Heraklesmythen beziehen (an Humboldt 13. 1. 1823 S. 93 ff.). Auf diese Priesterschaften führte er auch die 'Früchte philosophischen Nachdenkens und eines bestimmten geheiligten Natursystems' zurück, die er in manchen mythischen Namen entdeckt zu haben glaubte (Anh. zu Schwencks Andeut. S. 259). Schon damals suchte er auf dem Boden Griechenlands diese Spuren einer anfänglichen höheren Religionserkenntnis in der Richtung eines gewissen Monotheismus (an Humboldt 13. 1. 1823 S. 92). Später hat er freilich diese Ansichten, vor denen Humboldt ihn warnte, wesentlich umgemodelt, und zwar mit Benutzung der

Humboldtschen Theorie von der Entstehung der Sprache (Rh. M. 1853 S. 617; Götterl. III S. VIff.; XX. u. ö.). Nach dieser liegt der Organismus der Sprache im Dunkeln der Seele und bedingt als Gesetz die Funktionen der Denkkraft, so daß das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt (Humboldt, Ges. Werke III 1843 S. 253). So glaubt Welcker, daß der Mensch, sowie er zum Bewußtsein seines Ichs gelangte, zugleich das Bewußtsein eines diesem Ich als Du gegenüberstehenden Gottes, die *πρώτη θεοῦ ἔννοια*, besaß. Welcker bekämpft Preller (und die Naturalisten überhaupt), die den Gottesbegriff aus der Anschauung der Natur entstehen lassen, da er vielmehr im menschlichen Geiste selbst liege. Diese erste Gottesvorstellung, dieser Sensus numinis, muß aber seiner Ansicht nach ungeteilt sein, weil der Mensch dem einfachen Ich nur einfaches Du entgegenstellen konnte, und weil jede Ahnung, jeder erste Blick, jeder erste inhaltreiche Gedanke es mit einem Einfachen, Einen, Ganzen zu tun hat. Das ist nicht mehr historische Forschung, sondern Konstruktion, und zwar schlechte, denn nur durch ein Taschenspielerkunststück wird das im Subjekt mitempfundene Objekt als Gottgefühl bezeichnet; auch hat Welcker hier seinem eigenen Glauben einen Einfluß auf seine wissenschaftliche Überzeugung gestattet, weil er ihn für den einzig natürlichen hielt. Nicht in diesen unfruchtbaren Konstruktionen liegt die Bedeutung der Götterlehre, sondern in der Wiederbelebung der von ihm lebhaft nachempfundenen religiösen Gedanken der Griechen.

Vgl. Reinhard Kekulé, Das Leben Friedrich Gottlieb Welckers. Nach seinen eigenen Aufzeichnungen und Briefen 1880 (darin S. 6ff. Bruchstücke einer Autobiographie); W. v. Humboldts Briefe an F. G. Welcker, herausgeg. von W. Haym, Berl. 1853. Die mythologischen Hauptschriften Welckers (außer der Götterlehre, s. o.): Epischer Cyclus oder über die homerischen Dichter, Bonn I 1835; II 1849; Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet, 2 Bde., 1839—1841. Die kunstmythologischen Abhandlungen sind gesammelt in den Alten Denkmälern, 5 Bde., Göttingen 1849—1864, die auf die griechische Mythologie bezüglichen hat Otto Lüders in den 'Kleinen Schriften von F. G. Welcker' Bd. V Elberfeld 1867) herausgegeben.

87. Die auf Welckers Götterlehre folgenden Untersuchungen über die antike Religion sind durch sie nur wenig bestimmt worden. Welckers Gedanke, dem bis dahin nur äußerlich verstandenen Begriff der antiken Religionsgeschichte durch Verknüpfung der in den Mythen und Kulten sich äußernden Gedanken einen Inhalt zu geben, wurde viel weniger verstanden als seine Rekonstruktion der Geschichte des Mythos durch die Vergleichung der Schrift- und Kunstdenkmäler. Nachfolger fand Welcker viele, aber unter ihnen lange Zeit keinen, der seine Gedanken weiter gedacht hätte. Das haben auch die beiden großen Baseler Universitätslehrer nicht getan, die hier an erster Stelle genannt werden müssen, obwohl ihre Ansichten über die griechische Religion weiteren Kreisen erst durch viel spätere Veröffentlichungen bekannt geworden sind. Jakob Christian Burckhardt (geb. 25. 5. 1818 zu Basel, gest. 8. 8. 1897 ebd.) war in Berlin Schüler von Ranke und Kugler gewesen, aber in den religionsgeschichtlichen Abschnitten seiner griechischen Kulturgeschichte (herausgeg. von Jacob Oeri, 3 Bde., Berlin u. Stuttg. 1898) schließt er sich in mancher Beziehung an Nägelsbach an, den er besonders schätzt (s. z. B. II 125. 1; Oeris Vorrede I S. V). Nur im Zusammenhang mit ihm kann dies Buch verstanden werden,

das ein Jahr nach dem Tode seines Verfassers auf Grund einer von diesem in schwacher Stunde gegebenen Erlaubnis und mindestens 30 Jahre nach der Zeit erschien, in der es hätte wirken können. In den richtigen historischen Zusammenhang gestellt, wird es eine ganz andere Beurteilung erfahren müssen, als sie ihm infolge seiner unzeitgemäßen Veröffentlichung zuteil geworden ist: man wird in seinem Verfasser nicht den geistvollen und selbständigen Denker verkennen können, als der Burckhardt in seinen übrigen Schriften erscheint. Die antiken Zeugnisse, die er übrigens offenbar großenteils selbst und zwar, soweit die literarische Überlieferung in Frage kommt, recht sorgfältig gesammelt hat, sieht er allerdings zunächst mit fremden Augen an, aber sein Verständnis für das Schaffen des Künstlers ist viel zu groß, als daß er sich bei den theologischen Spitzfindigkeiten Nägelsbachs dauernd hätte beruhigen können. Ja, dieser übte auf ihn eigentlich nur die Wirkung aus, daß er ihn vor der einseitig ästhetischen Auffassung der Religion bewahrte, zu der er seiner Natur nach neigte. So war er zwischen zwei Impulse, einen inneren und äußeren, gestellt, und diese waren denen ähnlich, die nacheinander die griechische Religion bestimmt haben. Daher hat er auch als einer der ersten den großen Bruch erkannt, der in der griechischen Religionsgeschichte eintrat, als der Welttag des erlösenden epischen Gesanges anbrach (II 34). Er unterscheidet danach zwei Stufen des griechischen Gottesbewußtseins; auf der ersten, die er als den Volksglauben dem durch die Genien geschaffenen poetischen Glauben entgegensetzt, war, wie er meint, der ursprüngliche Sinn der Götter, die auch Burckhardt als personifizierte Naturerscheinungen oder Naturkräfte (Stürme, Gewitter, Regen, Wolken, Flüsse, Gebirge, Meere, Himmelslichter, Vegetation, Herdfeuer) faßt, noch mehr oder weniger verständlich; auf der zweiten ging er verloren oder wurde verändert, weil die Kunst der Götterwelt eine Persönlichkeit gab, sie bewußt handelnd auftreten ließ. In der griechischen Poesie der Blütezeit fehlt nach Burckhardt, abgesehen von der Theogonie, die er deshalb als Gattung sehr hoch hinauf, vor das Heldenlied, setzt, jede Ahnung davon, daß der Mythos nur eine Hülle, ein symbolischer Ausdruck für etwas jenseits davon Liegendes sein könne; die Griechen in der kräftigsten Zeit wollten, wie er glaubt, den Mythos nicht deuten, sondern erhalten, weiter führen, verschönern. Da demnach die Poesie alles getan hat, den ursprünglichen Sinn des Mythos zu verdunkeln, so hält Burckhardt Deutungsversuche im allgemeinen für aussichtslos. Die Verwandtschaft dieser Auffassung mit der, die in den späteren Ausgaben der Nägelsbachschen Theologie gelehrt wird, leuchtet ein, und auch das Verhältnis beider zueinander läßt sich erkennen. Deutlicher als Nägelsbach selbst hat Burckhardt dessen Voraussetzungen und Grundgedanken hervorgehoben, die offenbar falschen und nicht notwendigen Folgerungen aus ihnen weggelassen. Ähnlich erscheint auf den ersten Blick sein Verhältnis zu Welcker. Auch dieser erkennt den Bruch innerhalb der religiösen und mythischen Überlieferung der Griechen an; aber da er daran festhält, daß das Epos seinen Stoff aus der Volkssage entnimmt, kann er zur vollen Erkenntnis der durch das Epos herbeigeführten Änderung nicht gelangen. Andererseits freilich hat auch Burckhardt die beiden von ihm angenommenen Stufen nur in den allgemeinsten Zügen richtig unterschieden; er hat nicht genügend beachtet, daß die Kunstreligion nur eine dünne obere Schicht bildet, unter der die alten Vorstellungen wenig verändert fortdauern. In der Frage des Urmonotheismus scheint Burckhardt

ebenfalls Welckers Irrtum abzuschwächen: er gibt zwar zu, daß Zeus ursprünglich ein Primat anderer Art als später besessen habe, meint aber, daß es zu jener reineren Urreligion, mit der man die Griechen habe beehren wollen, nicht ausreiche (II 22). Daß in diesen und anderen Punkten Burckhardt durch Welcker angeregt wurde, läßt sich nun freilich, da es an chronologischen Anhaltspunkten für die Ausbildung seiner Ansichten fehlt, nicht direkt widerlegen; aber sicher konnte er auch selbst von seinen Prämissen aus zu diesen Schlüssen gelangen. Ist er auch in die griechische Religion nicht so tief eingedrungen wie Welcker, so steht er doch nicht so weit hinter diesem zurück, daß er ihn nicht in einzelnen Punkten berichtigen oder ergänzen könnte. — Dagegen boten die Vorlesungen über den Gottesdienst der Griechen, die Friedrich Nietzsche, Burckhardts jüngerer Freund und Kollege in Basel (geb. 15. 10. 1844 in Röcken bei Lützen, gest. 25. 8. 1900 in Weimar), im Winter 1875/76 gehalten hat und die seit kurzer Zeit ebenfalls veröffentlicht sind (Werke XIX, Philologica III herausgegeben von Crusius und Nestle, Leipzig 1913), selbst für jugendliche Zuhörer jener Zeit kaum nach irgendeiner Seite etwas Neues. Wenn ein so originaler und zugleich so vielseitiger Geist an einen so interessanten Gegenstand herantritt, so erregt er natürlich die Erwartung, daß mindestens ein neuer Standpunkt der Betrachtung gewonnen werden müsse. Aber diese Erwartung geht hier nicht in Erfüllung. Seine Theorie von der Entstehung der Religion (S. 4ff.) begnügt sich in der oberflächlichen Weise des älteren Rationalismus mit der Aufzählung der Gründe, die den Menschen bewogen, sich mit der Annahme einer eingebildeten Ursächlichkeit zu begnügen, und ihn verhinderten, zu den wahren Ursachen der Erscheinungen hinzustreben; daß das eigentliche Problem die Entstehung der Vorstellung vom Übernatürlichen, d. h. der Annahme einer der natürlichen Ordnung der Dinge widersprechenden und doch auch notwendigen Kausalität ist, hat auch Nietzsche nicht erkannt. Innerhalb der griechischen Religion sucht er die verschiedenen Elemente, die Vorstellungen einer vor den Griechen in Griechenland ansässigen Bevölkerung, Thrakisches, Semitisches und echt Griechisches zu sondern; die Aufgabe ist heute schwer löslich und war es 1875 noch viel mehr; Nietzsche aber verfügt nicht einmal über die Mittel, die jener Zeit bei der Sonderung dieser Bestandteile zu Gebote standen. Er hat sich zwar mit erheblicher Anstrengung in einen Teil der damals neuesten mythologischen Literatur hineingelesen, aber er bleibt von seinen Gewährsmännern abhängig, statt sich über sie zu erheben. Beim Vortrag werden geistvolle Einfälle, wie sie der Augenblick einem bedeutenden Manne eingibt, die jugendlichen Hörer geblendet haben; aber was gedruckt ist, enthält großenteils Exzerpte, und auch das Neue bewegt sich meist in ausgefahrenen Geleisen. Dabei folgt er oft unzuverlässigen Führern, z. B. in der Frage nach den von ihm überschätzten phönikischen Elementen der griechischen Religion Movers und Brandis; dagegen wird, wie O. Müller und andere Forscher, auch Welcker, den Nietzsche doch während seiner Studienzeit in Bonn (1864—1867) noch lebend antraf und mit dem er sich in seinen übrigen Schriften nicht selten beschäftigt, in diesen Vorlesungen nicht zitiert und ist offenbar in seiner Bedeutung nicht erkannt. — Aber auch unter den ihm persönlich näher stehenden Schülern hatte Welcker zunächst auf religionsgeschichtlichem Gebiet keinen Nachfolger; z. T. erklärt sich dies allerdings dadurch, daß die Jahre, die der deutsche Gelehrte am Institut in Rom zubringt, durch die Publikation von Denk-

mälern absorbiert zu werden pflegen. So stehen z. B. Henri Jordan (geb. 30. 9. 1833 in Berlin, gest. 10. 11. 1886 in Königsberg), August Reifferscheid (geb. 3. 10. 1835 in Bonn, gest. 10. 11. 1887 in Breslau) und Richard Förster (geb. 2. 3. 1843 in Görlitz) im Banne dieser für das Ziel des Instituts, die Schulung in der Archäologie, vorzüglichen, aber für die Religionsgeschichte zu einseitigen Ausbildung. Jordan hätte später bei der Bearbeitung der römischen Mythologie Prellers (o. S. 200) die Gelegenheit gehabt, Religionsgeschichte in der Art, wie Welcker sie auffaßte, zu entwickeln; Reifferscheid, der für das Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft die griechische und römische Mythologie übernommen hatte, wurde durch den Tod verhindert, auch nur eines dieser Werke zu vollenden; Nachfolger Welckers zu werden, war keinem der drei Gelehrten beschieden. — Mehrere andere Archäologen, Philologen und Historiker, die durch ihre Forschungen auf religionsgeschichtliche Fragen geführt wurden, gingen deshalb irre, weil sie den zufälligen Ausgangspunkt ihrer Betrachtung verallgemeinerten. Fustel de Coulanges (geb. 18. 3. 1830 zu Paris, gest. ebd. 9. 9. 1889), der schon vor Preuner und Jordan den Vestakult in einer Doktoratsthese besprochen und einige Punkte durch richtige Kombination erschlossen hatte, wollte in einem späteren Werke, das trotz seiner offenbar sehr flüchtigen Herstellung großes Aufsehen machte, den Nachweis führen, daß allem griechischen Kult eine Familienreligion des Grabes, beginnend mit der Verehrung der ursprünglich im Hause bestatteten Toten, vorangegangen sei, womit er ein einzelnes Element der griechischen Religion als das einzige setzte. Mit ähnlicher Einseitigkeit wollte Georg Kaibel (geb. 30. 10. 1849 zu Lübeck, gest. 12. 10. 1901 zu Göttingen), der anfangs die Bahnen K. O. Müllers verfolgt und z. B. in den Kämpfen des Herakles mit peloponnesischen Lokalheroen eine Erinnerung an den Streit eindringender Dorier gegen die eingesessenen Achaier nachzuweisen versucht hatte, später den phallischen Kult als das Grundelement der griechischen Gottesverehrung nachweisen. Ihm folgte Hans Theodor Anton v. Prott (geb. 4. 8. 1869 zu Hannover, gest. 12. 9. 1903 zu Athen), der verdienstvolle Herausgeber der Fasti sacri (Leipzig 1896), der durch mehrere epigraphische Untersuchungen die griechische Religionsgeschichte gefördert hatte, dann aber sich auf uferlose Spekulationen einließ, indem er zuerst das phallische Element der griechischen Religion überschätzte, es z. B. mit Kaibel als Grundlage des Dioskurendienstes erklärte (Athen. Mitt. XXIX 1904 18ff.) und später in dem Meterdienst die Wurzel aller griechischen Religion erblickte (Arch. f. Religionswiss. IX 1906 87ff.)', bis er, wie es heißt, aus Sorge, über seinen mythologischen Spekulationen den Verstand zu verlieren, seinem Leben ein Ende machte. Auf einen andern Irrweg geriet ein dritter um die Archäologie und Philologie verdienter Forscher, Wolfgang Reichel (geb. 2. 5. 1858 in Wien, gest. 18. 12. 1900). Indem er in mehreren Denkmälerklassen, die in Wahrheit verschiedenen Zwecken, z. B. als Altäre dienten (v. Fritze, Strena Helbig. 83f.), Götterthrone erkannte, verfiel er in seinem religionsgeschichtlichen Hauptwerk Über vorhellenische Götterkulte (Wien 1897; vgl. Österr. Jahresh. V 171ff.) auf den unglücklichen Gedanken, daß in der mykenischen Zeit, deren Kultur er, wie das lange Zeit üblich war, der homerischen im wesentlichen gleichsetzte, unsichtbare Götter verehrt wurden, die man auf einen im Freien aufgestellten Altar geladen habe.



Über Burckhardt vgl. den Nachruf von H. Troy, Biogr. Jb. II 1898 54 ff. Über Religion und Kultus handelt der dritte Abschnitt der Griech. Kulturgesch. (II 1—277), über die Erkundung der Zukunft der vierte (279—347). — Für Nietzsche vgl. den Nekrolog von F. Spiro, Biogr. Jb. V 1903 388 ff. Abgesehen von den im Text erwähnten Vorlesungen äußert Nietzsche Ansichten über den griechischen Götterglauben in seiner ersten größeren Schrift 'Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik' (Leipzig 1872) und gelegentlich in den Briefen an Rohde (Ges. Briefe, [2]Berl. Leipz. 1902) und an Burckhardt (ebd. III 165 ff.) — Für Jordan vgl. den Nachruf von Lübbert, Biogr. Jb. f. Altk. IX 1886 227. Von seinen Untersuchungen betreffen die Religionsgeschichte *De Larum imaginibus atque cultu, Ann. d. i.* 1862 291; Vesta u. die Laren auf einem pompej. Wandgem., Berl. Wpr. 1865; *De Genii et Eponae picturis Pompeianis nuper detectis, Ann. d. i.* 1872; *Symbolae ad historiam religionum Italicarum (de nomine Panthei; de titulo Osco aedis Apollinis Pompeiano),* Königsb. Universitätsschr. 1888. Außerdem hat Jordan in seine zahlreichen Untersuchungen über die Lage römischer Tempel mythologische Betrachtungen eingeflochten. — Zu Reifferscheid vgl. den Nachruf von G. Wissowa, Biogr. Jahrb. f. Altk. XII 1889 29 ff. Hauptschriften Reifferscheids auf mythologischem Gebiet (vgl. das Verzeichnis bei Wissowa S. 50 ff.): *De Larum picturis Pompeianis, Ann. d. i.* 1863 121 ff.; *De ara Veneris Genetricis,* ebd. 361; *Riunioni di divinità sopra monumenti Romani, Nuove Mem. d. i* 463 ff.; *Sulle imagini del dio Silvano e del dio Fauno, Ann. d. i.* 1866 210 ff.; *De Hercule et Iunone diis Italorum coniugalibus, Ann. d. i.* 1867 352 ff. — Försters mythologische Hauptschrift ist Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Literatur- und Kunstgeschichte, Stuttgart 1874. — Fustel de Coulanges (vgl. den Nachruf von Paul Guiraud, Biogr. Jb. f. Altk. XII 1889 138 ff.) schrieb u. a. *Quid Vestae cultus in institutis veterum privatis publicisque valuerit,* Paris 1858; *La cité antique,* Paris 1864; übers. von H. Schenkl unt. d. Tit. Der antike Staat, Studie üb. den Kultus, das Recht u. die Einrichtungen Griechenlands u. Roms, Berl. u. Leipz. 1906. — Zu Kaibel vgl. den Nachruf von Radtke, Biogr. Jb. f. Altk. XXVII 1904 15 ff.; sein postumer Aufsatz *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι* erschien GGN 1901 488 ff. — Prott, für den Schrader, Biogr. Jb. f. Altk. XXVIII 1905 1 ff., den Nachruf verfaßt hat, schrieb außer den im Text genannten u. a. folgende religionsgeschichtliche Untersuchungen: Enneakrunos, Lenaion und *Διονύσιον ἐν Λίμναις,* Ath. Mitt. XXIII 1898 205 ff.; Über den *ἱερὸς νόμος* der Eleusinien, ebd. XXIV 1899 241; Dionysos *καθηγεμών,* ebd. XXVII 1902 161 ff.

88. Usener. Dieterich. Weit besser vorbereitet als die zuletzt genannten Forscher trat Hermann Usener (geb. 23. 10. 1834 zu Weilburg, gest. 21. 10. 1905 zu Bonn) an die antike Religionsgeschichte heran. Die Entwickelung der Gottesvorstellungen im Altertum stand wie Welcker so auch ihm im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses; wenn er sich zeitweilig weit von ihm entfernte, so geschah es nur, um sich einen neuen Weg zu ihm zu bahnen. Denn von allen Seiten suchte er den Problemen beizukommen, deren Schwierigkeit er deutlicher als irgendein Forscher vor ihm erkannte. Er hat sich eingehend mit dem Kalenderwesen beschäftigt — ein großes Buch, das er darüber geschrieben hatte, ist im Brande der Mommsenschen Bibliothek untergegangen —, er war einer der gründlichsten Kenner auf dem Gebiet der altchristlichen Ritual- und Legendenliteratur; schon Universitätslehrer, hörte er bei Johannes Schmidt Kollegien über Sanskrit und vergleichende Sprachforschung. Alle diese Beschäftigungen waren für ihn selbst im Grunde nur Vorarbeiten, wenn sie ihn auch teilweise unabhängig von dem verfolgten Ziel zu wichtigen Ergebnissen führten, von denen einzelne vielleicht größeren Wert haben als seine unmittelbar auf die griechische Religionsgeschichte gerichteten Untersuchungen. An der Entwirrung der zarten Fäden antiker Gottesvorstellungen hinderte ihn gerade diejenige Eigenschaft, die nach einer andern Richtung hin seine wissen-

schaftliche Größe bedingt und ihn nach dem Urteil seiner zahlreichen Schüler zu einem überaus anregenden Universitätslehrer machte: seine starke wissenschaftliche Persönlichkeit. Er besaß nicht wie Welcker, dem er in der Vertiefung des Problems am nächsten steht, die Geduld und die weiche Nachgiebigkeit, die sich von der Überlieferung leiten läßt; was ihm von anderer — wissenschaftlicher oder religiöser — Seite her festzustehen schien, das suchte er in die schwankende Überlieferung hineinzutragen. Dabei schreckte er freilich auch in höherem Alter nicht vor einer Berichtigung selbst seiner Grundansichten zurück; er konnte wohl nach einer durchstudierten Nacht im Kolleg widerrufen, was er wochenlang vorher gelehrt hatte. Allein diese Umwandlung war immer eine Entwickelung im eigentlichen Sinne, eine Entfaltung dessen, was schon vorher in ihm gelegen hatte. Im Grunde blieb er immer derselbe, und weil er sich immer die Überlieferung nach seinem sich gleichbleibenden Ich zurechtlegte, ist der Wandel seiner Überzeugung geringer, als gewöhnlich angenommen wird. Zwei Gedanken sind es, die ihn anfangs beherrschten: der Glaube, daß die meisten Mythen auf natürliche Phänomene zu beziehen, und die Überzeugung, daß alle Religionen vom Monotheismus ausgegangen seien. Beide Voraussetzungen galten in der Zeit, da Usener die wichtigsten Eindrücke empfing, fast als selbstverständlich; aber obwohl nicht eigentlich seine eigenen Ansichten, sind sie doch tiefer mit diesen verwachsen, als es zunächst scheint. Von den Auswüchsen der Natursymbolik hat er sich zwar schon 1875 in dem Aufsatz 'Italische Mythen' theoretisch frei gemacht, indem er etwa gleichzeitig mit Mannhardt, der ihn als Gesinnungsgenossen begrüßte, der höheren natursymbolischen Mythologie gegenüber auf den niederen Volksglauben als das Hauptobjekt der Mythenvergleichung hinwies. Allein praktisch drängten sich seine älteren Vorstellungen von meteorologischen Mythen in die Erklärung des von ihm richtig erschlossenen Ritus der Austreibung eines abgelaufenen Zeitabschnittes hinein, und auch später brach sich seine ursprüngliche Auffassung immer wieder Bahn. In den 'Sintflutsagen', die 13 Jahre nach jenem Aufsatz erschienen, geht die gesamte Erklärung von der Vorstellung aus, daß die Landung nach der Flut ursprünglich ein Bild für den Aufgang und die Ausgießung des Lichtes sei. Die in so vielen mythischen Namen auftretenden Kompositionsglieder *λυκ-* und *κυν-* hat er bis zuletzt nicht auf Wolf und Hund, sondern auf das Licht bezogen. Der zweite Grundgedanke, von dem Usener ursprünglich ausging, die Vorstellung von dem Urmonotheismus, hing innerlich mit seiner eigenen Religiosität eng zusammen; denn obwohl er sich immer selbst als Philologe fühlte, war seine Forschung doch von seinem persönlichen Glauben unzertrennlich, und er forderte ausdrücklich die Übereinstimmung, ja geradezu die Verschmelzung der wissenschaftlichen und der religiösen Überzeugung, wobei die letztere natürlich den Sieg davon tragen muß. Scheinbar ist dies nun freilich gerade bei Usener selbst nicht der Fall gewesen. Nachdem er in einer schlaflosen Nacht den Gedanken des Urmonotheismus, wie er selbst sagte, zu Ende gedacht hatte, sah er ein, daß der Glaube an einen einzigen Gott nicht als Anfang, sondern nur als Schluß der religiösen Entwickelung begreiflich sei. Dies Ergebnis unterscheidet sich aber, so betroffen Usener selbst davon war, von dessen religiöser Grundanschauung aus betrachtet, gar nicht sehr von seiner früheren Ansicht. Denn da er gleichzeitig die ganze religionsgeschichtliche Entwickelung in ein logisches Schema zwängt, indem er aus 'Augenblicksgöttern'

'Sondergötter', aus diesen 'persönliche Götter' und zuletzt in regelmäßig und zwangsweise fortschreitender Verallgemeinerung den Begriff des einen Gottes sich entwickeln läßt, ist ihm auch später noch der Monotheismus potentiell in jeder Gottesvorstellung enthalten. Hier ist daher Useners Theorie mit Recht von Wilhelm Wundt (Völkerpsychologie II III 325ff.), als der modernen Anschauung völlig entgegengesetzt, angegriffen worden. Indem Usener scheinbar zu der neueren anthropologischen und psychologischen Entwickelungstheorie sich bekehrt, klammert er sich in Wahrheit um so fester an die alte theologische Spekulation. Gleichzeitig entfernt er sich weit von dem, was die Überlieferung lehrt. Er konstruierte nicht etwa nur, was bis zu einem gewissen Grade notwendig ist, eine kausale Verknüpfung zwischen den gegebenen Tatsachen, sondern er erfand auch fehlende Tatsachen und ignorierte andere, die seiner Theorie widersprachen. Die Überlieferung beweist, daß sich ebenso oft griechische Gottheiten nachträglich gespalten haben wie ursprünglich verschiedene später miteinander verschmolzen; Usener hat nur die eine Seite dieses Prozesses berücksichtigt. Er wurde in seinem Irrtum bestärkt durch die 'Augenblicks-' und 'Sondergötter', die er bei den Römern und bei den Litauern überliefert wähnte. In beiden Fällen sind die Angaben, auf die Usener sich stützt, höchst unzuverlässig: die Indigitamenta haben, wie jetzt für viele Fälle nachgewiesen ist, erst durch willkürliche Deutungen Varros, die litauischen Götter erst durch die christlichen Berichterstatter die Bedeutung erhalten, die sie für die Theorie Useners verwertbar macht. — Wie diese so werden sehr wahrscheinlich noch viele Lieblingsgedanken Useners, die jetzt bewundert werden, sich auf die Dauer nicht behaupten können. Aber in diesen Ergebnissen liegt auch gar nicht die Bedeutung des großen Bonner Philologen. Wie so willensstarke zielbewußte Naturen gewöhnlich wirkte er mehr durch die von seiner Persönlichkeit ausgehenden Anregungen als durch seine Schriften, in denen er zwar bewunderungswürdige Vorbilder, aber — wenigstens auf religionsgeschichtlichem Gebiet — nur selten festen Grund zum Weiterbauen gab. Um ihm gerecht zu werden, muß man ihn als Haupt einer Schule betrachten, die er nicht äußerlich in den Dienst großer gemeinsamer Unternehmungen stellte, aber mit Begeisterung für seine wissenschaftlichen Bestrebungen zu erfüllen wußte. In Albrecht Dieterich (geb. 2. 5. 1866 in Hersfeld, gest. in Heidelberg 6. 5. 1908) fand er einen Erben seiner religionsgeschichtlichen Untersuchungen, der zwar an Tiefe ihm nicht gleichkam, aber die Ideen des Meisters in die Breite ausdehnte.

Für Usener schrieben einen Nachruf z. B. E. Schwartz (Rede in der GGW 5. 5. 1906); A. Dieterich, Arch. f. Rlw. VIII 1906 Heft 3 u. 4 S. I—XI; L Deubner, Biogr. Jb. f. Altertk. 1908 53ff. — Die wichtigsten religionsgeschichtlichen Aufsätze und Werke Useners sind: Legenden der Pelagia, Festschr. für die XXXIV. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier, Bonn 1879; Religionsgeschichtliche Untersuchungen I Das Weihnachtsfest, Bonn 1889; Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, ebd. 1896; Die Sintflutsagen, ebd. 1899 (vgl. Rh. M. LVI 1901 481ff. = Kl. Schr. IV 382ff.); Dreiheit, ein Versuch mythologischer Zahlenlehre, Rh. M. LVIII 1903 1ff. (eine Buchauflage ist geplant). Die kleineren religionsgeschichtlichen Arbeiten Useners sind in Bd. IV der Kleinen Schriften (Leipzig-Berlin 1913) von R. Wünsch gesammelt und nach den handschriftlichen Zusätzen des Verfs. erweitert; darin u. a. S. 1ff. Kallone, Rh. M. XXIII 1868 318ff; S. 93ff. Italische Mythen, ebd. XXX 1875 182ff.; S. 199 Der Stoff des griechischen Epos, Sitzb. WAW CXXXVII 1897 1ff.; S. 259 Göttliche Synonyme, Rh. M. LIII 1898 329; S. 331 Zwillingsbildung, *Strena Helbigiana* 315ff.; S. 398 Milch und Honig, Rh. M. LVII 1902 177ff; S. 422 Heilige Handlung,



Arch. f. Rlw. VII 1904 281 ff.; S. 471 Keraunos, Rh. M. LX 1904 1 ff. — Für Dieterich vgl. den Nekrolog von R. Wünsch in Jahresber. f. Altw. CXLV B 1910 (mit geringen Änderungen abgedruckt in Dieterichs Kl. Schr., Berl. 1911); H. Hepding, Hess. Bl. f. Volksk, VII 115. Von Dieterichs Schriften (aufgezählt in den Kl. Schr. S. XL ff.) sind die wichtigsten: *Papyrus magica musei Lugdunensis* (erweiterte Dissertation), Philol. Jbb. Suppl. XVI 1888 749 ff. (die Prolegomena abgedr. in den Kl. Schr. 1 ff.); *De hymnis Orphicis* (Habilitationsschr.), Marburg 1891 (Kl. Schr. 69 ff.); Abraxas. Studien zur Religionsgesch. des späteren Altertums, Leipzig 1891; Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig 1893; Die Grabschrift des Aberkios, ebd. 1896; Eine Mithrasliturgie, ebd. 1903; Mutter Erde (Arch. für Religionswiss. 1905). Anderes in Albrecht Dieterichs Kleinen Schriften, Leipz.-Berlin 1911, darunter ein vorher nicht gedruckter Vortrag: Der Ritus der verhüllten Hände (S. 440 ff.) und (418 ff.) Vorlesungen über den Untergang der antiken Religion.

89. Rohde. Unter den Forschern der letzten Vergangenheit kann nur einer Usener an die Seite gestellt werden: Erwin Rohde (geb. 9. 10. 1845 in Hamburg, gest. 11. 1. 1898 in Heidelberg). Beide Männer sind in mehr als einer Beziehung Gegensätze. Useners stürmische Natur drängte es, sich die Überlieferung der Alten und die Meinung der Neueren zu unterwerfen; Rohde stand beiden viel kühler gegenüber. Mit aristokratischer Zurückhaltung ignorierte er in der Forschung wie im Leben, was sich ihm nicht selbst erschloß. Seine innerste Natur schränkte ihn auf einen kleinen Kreis ein. Seine klare Sprache verrät selten, was sein Herz bewegt, und bei fremden Arbeiten reizte seinen Unmut am meisten das Einmengen persönlicher Empfindungen in die wissenschaftliche Darstellung. Aber diese Verschlossenheit, die er sich auferlegte und von andern forderte, entsprang keineswegs einem Mangel an Gefühl. Er war, was bei seinen Lebzeiten nur wenige Vertraute wußten, was aber die seitdem veröffentlichten Briefe ergeben haben, der tiefsten, selbst leidenschaftlichen Empfindung fähig. Daß er eine künstlerische Natur besaß, ließ schon die formvollendete Darstellung, die er seinen Gedanken gab, ahnen, obwohl oder weil ihr schönster Schmuck die Klarheit und Einfachheit ist. — Es war nötig, bei diesen persönlichen Eigenschaften zu verweilen, weil sie seine wissenschaftliche Bedeutung bestimmen und erklären. Eben um diese tiefe künstlerische Anlage steht Rohde den Griechen von Anfang an näher als Usener, der viel mehr die Denkweise des normalen Menschen als die des künstlerischen Genius bei seinen religionsgeschichtlichen Konstruktionen zugrunde legt. Suchte Usener mehr die Niederungen des griechischen Lebens auf, den anfänglichen Volksglauben und die dekadente Philosophie der alexandrinischen Zeit, über deren Höhenlage er freilich sich und viele andere täuschte, so ist Rohde am glücklichsten, wenn es gilt, in die Gedanken der großen Dichter und Denker einzudringen. Wohl kommt er in dem Buch über den griechischen Roman mehrfach auch auf das Märchen zu sprechen, und einer seiner Schüler aus der Tübinger und der ersten Heidelberger Zeit, August Marx, hat einen griechischen Märchenkreis, die Märchen von den dankbaren Tieren (Stuttg. 1889), behandelt. Allein die Volksüberlieferung der Literatur mit Grimm als etwas nach Herkunft und Art ganz Verschiedenes entgegenzustellen, lehnte Rohde, je weiter er sich entwickelte, um so entschiedener ab. Bei ihm hat der mystische Begriff des Volksglaubens, der so viel Verwirrung angerichtet hat, seinen Zauber verloren; er weiß, daß alles Gute und Große, was die Menge denkt, einmal von guten und großen Persönlichkeiten geschaffen ist, und will diesen zu ihrem Recht verhelfen, wie er selbst in einem Briefe

(bei Crusius S. 180) es ausführt. Und doch sollte gerade er, indem er die Empfindungen der führenden Philosophen und Künstler in sich erneuerte, am meisten zum Verständnis des Volksglaubens beitragen, zu dem sie sich in Gegensatz befanden. Gewöhnlich wird dies sogar als sein Hauptverdienst gepriesen; selbst Philologen denken bei dem Namen Rohdes zunächst an den Nachweis, daß gewisse eschatologische Vorstellungen, die erst in der späteren Literatur bezeugt sind, in die vorhomerische Zeit hinaufreichen, daß also das Epos hier dem uralten Volksglauben freier und aufgeklärter gegenübersteht als die lyrische und dramatische Poesie. Aber diese Erkenntnis konnte Rohde der Welt nicht bringen, weil sie längst vorhanden war. Seitdem man sich gewöhnt hatte, die Entwickelung der religiösen Vorstellungen nicht anders als alle übrigen geschichtlichen Prozesse aufzufassen, also mindestens seit der Mitte des XVIII. Jhs., konnte es eigentlich nicht zweifelhaft sein und war auch schon von vielen Forschern angenommen worden, daß die Religion mit jenen niedrigeren Formen begonnen habe, die teilweise später bezeugt sind als die weit höheren Vorstellungen der homerischen Götterwelt. Nur war diese Erkenntnis in dem Streite um die Symbolik zeitweilig vergessen worden: von den Anhängern Creuzers, weil sie zu der alten Annahme der Urweisheit zurückgekehrt waren, von den Rationalisten, weil sie vorzugsweise auf die Chronologie der Zeugnisse Wert legten. Wer sich von dem Banne beider Richtungen frei gehalten hatte, dachte gar nicht daran, offenbar niedere Vorstellungen deshalb einer späteren Zeit zuzuschreiben, weil sie später bezeugt sind. Zahlreiche Forscher hatten vor der Überschätzung der Chronologie der Zeugnisse gewarnt, und namentlich seitdem man auf die heutigen Überbleibsel ältesten Volkstums aufmerksam geworden war, bedurfte die Tatsache, daß Homer nicht ausschließlich die älteste religiöse Überlieferung enthalte, weder eines Nachweises noch einer Erklärung. Neu war dagegen die Darstellung des Kampfes, durch den die ionische Kultur die älteren griechischen Ideen von dem Zustand der Seele nach dem Tode überwunden hatte; und allerdings sind erst durch diese Darstellung vielen klassischen Philologen die Augen geöffnet worden. Hinter dieser Wirkung trat der Inhalt der Darstellung selbst zurück, und damit das, was den größten Wert des Buches ausmacht. Denn was Rohde über den Volksglauben vermutet, ist nur insoweit richtig, als es sich aus dem Gegensatz der großen Denker und Dichter ergab; im übrigen bleibt er mitunter sogar hinter seinen Vorgängern zurück. Daß er die Bedeutung der Seelenkultvorstellungen für die älteste griechische Religion überschätzte, erklärt sich aus der intensiven einseitigen Beschäftigung mit ihnen; es läßt sich auch verstehen, daß er sich durch den Beifall der Anthropologen, denen seine Ansichten sehr erwünscht waren, bestimmen ließ, eine Wissenschaft hoch zu bewerten, deren Ergebnisse so vorzüglich zu seinen eigenen stimmten, und daß er so schließlich zu dem Satze gelangte, der Seelenkult bilde überall den Anfang der Religion. Aber befremdlich ist es doch, daß er, angeregt durch F. A. Voigt, auf den unglücklichen Gedanken verfiel, den griechischen Unsterblichkeitsglauben aus dem dionysischen Orgiasmus herzuleiten, den er überdies auf ungenügende Gründe hin für thrakisch hielt. Diese Ergebnisse sind jedoch, wie die Entstehungsgeschichte der Psyche zeigt, nicht viel mehr als gelegentliche Abfälle von der Hauptarbeit. Seit langer Zeit hatte er daran gedacht, eine griechische Ku turgeschichte zu schreiben: ohne Frage hatte er nicht die Zustände schildern, sondern die Wandlungen der Denk-

und Empfindungsweise darstellen wollen, die das Hellenenvolk unter dem Einfluß seiner geistigen Heroen durchgemacht hatte. Im Rahmen dieses Planes erscheinen die hervorgehobenen Mängel der Psyche als wenig erheblich. Es gibt in der gesamten religionsgeschichtlichen Literatur nur sehr wenige Bücher, die, ohne wesentlich neue Quellen zu erschließen, so viel Neues, unzweifelhaft Richtiges gelehrt haben. Der Grund ist, daß Rohde den Tatsachen gegenüber den richtigen Standpunkt einnimmt. Er hätte seine Gedanken weiter verfolgen, er hätte auch die bildliche Überlieferung und den Mythos befragen können, hätte ihn davon nicht die Unsicherheit, die der Deutung dieser anhaftet, und die stolze Zurückhaltung, die ihn schweigen ließ, wo er nicht als ein Berufener reden konnte, abgehalten. Sein Werk hat keinen wesentlichen Nachteil von dieser Lücke, denn alles für seinen Gesichtspunkt Wichtige hat er auch so gefunden; aber uns, den Überlebenden, hat er allerdings die Pflicht auferlegt, ihn nach dieser Richtung hin zu ergänzen.

O. Crusius, Erwin Rohde. Ein biographischer Versuch (Ergänzungsheft zu E. Rohdes Kleinen Schriften), Tübingen-Leipzig 1902 (über 'Psyche' bes. S. 169). Vgl. den Nachruf von W. Schmid, Biogr. Jb. f. Altertk. XXII 1899 87 ff.—Von Rohdes Hauptwerk 'Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen' erschien der erste Teil zuerst 1891 in Freiburg i. B., der zweite ebd. 1894; [2]1897; [3] besorgt von Schöll, Tübingen-Leipzig 1903 (vgl. Schmid a. a. O. S. 101 ff.).— Sonstige religionsgeschichtliche Schriften Rohdes: Sardinische Sage von den Neunschläfern, Rh. M. XXXV 1880 157 ff.; Σκίρα. ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία, Herm. XXI 1886 116 ff.; Die Religion der Griechen, Heidelb. Prorektoratsrede 1895; Paralipomena, Rh. M. L 1896 1 ff.; Nekyia ebd. 600 ff. Alle diese und andere religionsgeschichtliche Untersuchungen sind abgedruckt in den Kleinen Schriften II S. 197 ff.

90. Umblick und Ausblick. Wer die rasch aufeinanderfolgenden Hypothesen der antiken Religionsgeschichte überblickt, wird zunächst ein unbefriedigtes Erstaunen empfinden über die Fülle der sich gegenseitig aufhebenden Erklärungsversuche, über die Menge der scheinbar nutzlos aufgewendeten Arbeit, vielleicht wird ihm auch der Zweifel kommen, ob es sich der Mühe lohnt, die Geschichte dieser Wissenschaft zu schreiben, ja ob man überhaupt von ihrer Geschichte reden dürfe. Geschichte setzt Bewegung voraus, die Mythologie aber läßt auf den ersten Blick bisher keine Bewegung erkennen, wenigstens keine Fortbewegung; anscheinend glaubt sie nur den Platz gewechselt zu haben, wenn sie sich gedreht hat und ihr deshalb andere Gegenstände in die Augen fallen. Für den größten Teil der mythologischen Systeme ist dies wohl richtig; gleichwohl ist auch ihnen eine Geschichte nicht abzuerkennen. Auch die Geschichte der Philosophie ist nach einem alten Ausspruch eine Geschichte des Irrtums, und zwar nicht des immer kleiner werdenden Irrtums; auch in ihr lösen sich beständig Systeme ab, und niemand läßt ihre geschichtliche Bedeutung von ihrem Wahrheitswert abhängen, weil es auf der Hand liegt, daß ihr Maßstab nicht in ihrem Gehalte an absoluter Wahrheit, sondern nur in dem Verhältnis zu suchen ist, in dem sie einerseits zu voraufgegangenen und späteren Systemen, andrerseits zur Gesamtbildung ihrer Zeit stehen. Jede Periode, die dazu gelangt, sich eine eigene Lebensansicht zu bilden, sucht diese auch an den letzten Fragen zu erproben, die, nachdem sie einmal aufgeworfen sind, drohend und Antwort heischend vor dem denkenden Menschen stehen. Gelingt es einem System, eine den Anschauungen seiner Zeit entsprechende Antwort auf wichtige Lebensfragen zu ge-



ben, so hat es, ohne Rücksicht auf seinen Wahrheitswert, für die Geschichte seiner Zeit historische Bedeutung. Zu den großen Rätseln, die der Wissenschaft gestellt werden, gehört nun aber auch die antike Religion. Jede folgende Periode mußte es auf ihre Weise zu lösen versuchen; und wenn eine Lösung sich durchsetzte, d. h. die Anschauungen ihrer Zeit vollständig zu befriedigen schien, so mag sie für die Erforschung des griechischen Mythos wertlos sein, für das Verständnis ihrer Zeit bleibt sie bedeutsam. Aber noch in einer andern Beziehung ist die Geschichte der Mythologie, die auch hierin der Geschichte der Philosophie gleicht, für die Kulturgeschichte wichtig. Die Philosophie sammelt nicht nur die Bildungselemente ihrer Zeit, sie bildet diese auch heran, sie ist die große Erzieherin der Menschheit. Ebenso war die klassische Mythologie als der am meisten in die Augen fallende Teil der antiken Kultur seit den Zeiten des Altertums selbst ein wichtiges Ingrediens der Bildung; wer recht in den Geist einer Zeit eindringen will, darf an den Quellen nicht vorübergehen, aus denen sie ihre Kenntnis von der Welt der klassischen Heroen und Götter schöpfte. — Indessen erleidet der Satz, daß die Mythologie nicht von der Stelle komme, doch bei genauerer Betrachtung erhebliche Einschränkung. Wahr ist es, daß die Wissenschaft bisher bei kaum einem antiken Gott die Grundbedeutung mit Sicherheit angeben kann; und in den wenigen Fällen, wo sie durch die Etymologie des Namens sichergestellt wird, nützt diese Erkenntnis wenig. So gewiß es ist, daß Zeus ursprünglich den Himmel bezeichnete, so können doch die Kulte aus dieser Bedeutung nur zu kleinem Teil abgeleitet werden. In dem späteren Zeus müssen sehr verschiedenartige Götter zusammengeflossen sein, unter denen der Himmelsgott, der zufällig den Namen hergegeben hat, fast verschwindet. Aber dieses Beispiel zeigt zugleich, daß es gar nicht die höchste Aufgabe der antiken Religionsgeschichte sein kann, wie man früher wohl glaubte, die Grundbedeutung der einzelnen Gottheiten festzustellen. Wie hier ergibt sich auch auf andern Gebieten der Mythologie die bisherige Unfruchtbarkeit der aufgewendeten Mühe als die Folge nicht der Unmöglichkeit der Lösung mythologischer Probleme, sondern als verschuldet durch die frühere falsche Fragestellung.

Übrigens lehrt die Geschichte der mythologischen Wissenschaft doch, daß neben einer großen Mehrzahl irriger Vermutungen nicht ganz wenige unbezweifelte und auch in Zukunft schwerlich angreifbare Ergebnisse gewonnen sind. Gewisse, allerdings meist an der Peripherie liegende Gebiete sind bereits so gut wie erschlossen, so vor allem die Geschichte der Vorstellungen vom Schicksal der Seelen nach dem Tode. Die Auffindung neuer literarischer und inschriftlicher Texte, die Entdeckung von Kunstwerken, die fortschreitende Bekanntschaft mit Land und Stadt der antiken Kultur, welche durch die Errichtung wissenschaftlicher Stationen in den Hauptzentren der griechisch-römischen Welt und durch die sich rasch vollziehende Ausbreitung der westeuropäischen Kultur in diesen Gegenden begünstigt und auch für die Zukunft verbürgt wird, eröffnen den Ausblick auf die Möglichkeit, auch andere jetzt noch unlösbar scheinende Probleme zu bewältigen.

In zahlreichen Zeitschriften, Serien- und Sammelwerken ist die Veröffentlichung und allmähliche Verarbeitung dieses wachsenden Stoffes so organisiert, wie es keine frühere Zeit auch nur ahnen konnte. Zwar gibt es zur Zeit keine speziell der Mythologie gewidmete periodische Druckschrift von Rang, aber in fast allen Kulturlän-



dern nehmen außer den allgemein wissenschaftlichen Zeitschriften auch religionsgeschichtliche, ethnographische, philosophische, philologische, archäologische und numismatische gelegentlich Arbeiten aus dem Gebiet der antiken Mythologie auf. Unter den Serienwerken sind besonders verdienstlich mehrere Veranstaltungen, die darauf abzielen, die Arbeitskraft des wissenschaftlichen Nachwuchses in den Dienst einer größeren Organisation zu stellen und so recht fruchtbar zu machen. Dahin gehören u. a. die in Gießen erscheinenden 'Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten', die 1903 mit einer Arbeit von Hepding über Attis eröffnet wurden und seitdem zahlreiche, meist Gebiete der klassischen und der frühmittelalterlichen Religion behandelnde Monographien gebracht haben. Viele dieser Arbeiten sind durch die Herausgeber, erst Dieterich (o. S. 230) und Wünsch, dann Wünsch und Deubner, angeregt und überwacht worden und haben als Materialsammlungen z. T. hohen Wert.

Zwangloser ist die Sammlung der Lokalmythen und Kulte, welche zunächst für die Peloponnes von Schülern Karl Roberts (o. S. 205) meist in Hallenser Promotionsschriften niedergelegt ist. Immerhin hat sich hier allmählich ein ziemlich fester, erprobter Typus herausgebildet, der von Bearbeitern der religiösen und mythischen Überlieferung anderer Gebiete zum Teil übernommen worden ist. Rechnet man dazu die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln des neuen griechischen Inschriftenwerkes, die in steigender Vollständigkeit die literarisch, numismatisch oder archäologisch überlieferten Notizen über die einzelnen Gegenden sammeln, und die große Zahl der Veröffentlichungen, in denen italienische und griechische Gelehrte die Lokalüberlieferung ihrer engeren Heimat verarbeiten, so ergibt sich auch für diesen wichtigen Zweig der antiken Mythologie eine sehr reichhaltige, freilich in ihrer Zerstreuung noch wenig übersichtlich und auch schnell veraltende Literatur, der nur zu wünschen ist, daß sie bald durch ein größeres, die vereinzelten Bestrebungen irgendwie zusammenfassendes Unternehmen abgelöst werden möge. Die bestehenden Sammelwerke sind ihrer Anlage nach dazu nicht imstande. Unter ihnen nimmt die erste Stelle ein das Mythologische Lexikon, das Wilhelm Heinrich Roscher (geb. 12. 2. 1843 in Göttingen) herausgibt und dem die vorliegende Skizze angegliedert ist. Aus der Schule der vergleichenden Sprachforschung hervorgegangen und anfangs wie die meisten Jünger dieser Wissenschaft den vergleichenden Mythologen der Müller-Kuhnschen Schule nahestehend, hat Roscher sich immer mehr auf das Gebiet der antiken Mythologie beschränkt, das er gegenwärtig in seiner Gesamtheit wohl am besten überschaut. Sehr mit Recht hat er auch auf die Grenzgebiete der Mythologie wie die Zahlenspekulationen und die medizinischen Theorien, ohne die manche Erscheinungen der Religionsgeschichte unverständlich bleiben, sein Augenmerk gerichtet. Er hat zugleich eine große Anzahl der Artikel seines Lexikons, darunter einige der wichtigsten, selbst verfaßt.— Der schnelle Fortschritt der Wissenschaft bringt es mit sich, daß vor der Vollendung des Werkes die ersten Teile längst veraltet sind. Als Ersatz treten ein die freilich teilweise auch schon überholten mythologischen und sakralgeschichtlichen Artikel der zweiten, anfangs von Georg Wissowa (geb. 18. 7. 1859 zu Breslau, Professor in Halle), dann von W. Kroll und K. Witte geleiteten Auflage der Paulyschen Realenzyklopädie, die gerade durch ihre mythologischen und religionsgeschichtlichen Artikel sich auszeichnet. Wissowa, selbst der anerkannt erste Kenner auf dem Gebiete des römischen Religionswesens, hat sich



namentlich verdient gemacht durch die Herbeiführung einer gleichmäßigen Anordnung des Stoffs innerhalb der einzelnen Artikel, die wenigstens in den besten von ihnen hervortritt und den Gebrauch des Buches trotz der oft außerordentlichen Zusammendrängung des Stoffes sehr erleichtert. In dieser Beziehung kann Daremberg-Saglios Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et monuments, das seit 1873 in Paris erscheint, mit seinen deutschen Konkurrenten nicht wetteifern; es ist überhaupt weniger übersichtlich und steht auch seinem Inhalt nach hinter der Realenzyklopädie zurück, jedoch nicht so weit, daß es nicht an einzelnen Stellen mehr und Besseres bieten könnte als diese. — Zu der reichen Fülle der in diesen größeren Unternehmungen niedergelegten wissenschaftlichen Arbeit kommt eine fast unübersehbare Menge von Monographien, die teilweise — wie Cumonts Arbeiten über den Mithraskult — von hohem Wert sind, von denen aber auch nur die bedeutendsten hier aufzuzählen ganz unmöglich ist. Jeder Jahresbericht stellt den Referenten vor eine schwierige, jetzt kaum noch lösbare Aufgabe: es ist fast unmöglich, die wünschenswerte Vollständigkeit auf dem zu Gebote stehenden Raum einigermaßen zu erreichen.

Erscheint diese wissenschaftliche Produktion, soweit sie sich nicht mit der Feststellung der Überlieferung begnügt, zunächst als eine nach allen Richtungen auseinanderstrebende unentwirrbare Masse, so werden doch bei genauerem Zusehen zwei Richtlinien erkennbar, auf denen sich die wertvollsten modernen Arbeiten bewegen und die, nach entgegengesetzter Richtung laufend, von verschiedenen Seiten her auf das Problem der Zukunft hinführen. Die eine geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß die mythologische Kombination wertlos ist, solange nicht auch der Kultus berücksichtigt wird. Die Einsicht in die von früheren Mythologen oft verkannte Bedeutung des Ritus hat jetzt z. T. sogar schon zu dessen Überschätzung geführt. Es werden einerseits die Deutbarkeit und die Konstanz der Kultusmaßregeln, die freilich erheblich größer sind als die der Mythen, allzuhoch bewertet, andrerseits wird nicht beachtet, daß viele Mythen ohne Anlehnung an eine Zeremonie geschaffen sind, aber selbst Anlaß zur Entstehung von Kulthandlungen gegeben haben. Hat der Gedanke eines Zusammenhanges zwischen Mythos und Kultus, der das Verständnis der griechischen Religion erst ermöglicht, nach dieser Richtung hin eine Überspannung erfahren, die übrigens als solche bereits von mehreren Forschern, z. B. von Richard M. Meyer erkannt ist, so verlangt er dagegen nach anderer Richtung hin eine Ergänzung. Zunächst werden in vielen Mythen Gebräuche und Einrichtungen erklärt, die nicht religiös waren, sondern der Rechtspflege, der Volksernährung, der Hygiene oder andern Zweigen der öffentlichen Wohlfahrt dienten, aber durch religiöse Weihe geschützt und z. T. auf göttliche Satzungen zurückgeführt wurden. Selbstverständlich muß auch bei diesen *λεγόμενα* wie bei den eigentlich religiösen das Verhältnis zu den *δρώμενα*, den praktischen Handlungen, die sie erklären sollten, ins Auge gefaßt werden. Ferner wollen die mythenschaffenden Dichter, wenigstens in Griechenland oft weniger die bestehenden Zustände preisen und legitimieren als ihre Brotherren, die Fürsten oder deren Ahnen, die sie herbeigeführt haben, verherrlichen; oft empfehlen und begründen sie Einrichtungen, die erst geschaffen werden sollen; oft sprechen sie nur aus, was ihre Zuhörer erstreben, wünschen, hoffen. Für den literarischen Mythos ist das allgemein anerkannt; aber in noch höherem Grade



gilt es von den ältesten Sagenfassungen, die nicht bestimmten Literaturwerken zugeschrieben werden können, denn auch in Griechenland haben Dichter und Hörer erst allmählich gelernt, an der schönen Dichtung als solcher Gefallen zu finden. — Diese Gedankenreihe führt dahin, daß der griechische Mythos geschichtlich, d. h. aus den Bedingungen der griechischen Geschichte verstanden werden muß, wie dies auch früher die Forscher getan haben, welche die Wissenschaft wahrhaft förderten. Die geschichtlichen Bedingungen werden aber durch eine unendliche Anzahl von Einzelumständen gegeben, die sich zwar z. T. in ähnlichen Verbindungen zusammenfinden können, nie aber in ihrer Gesamtheit. Jedes Volk hat seine eigene Geschichte, auch seine eigene Geschichte der Dichtkunst. Tatsächlich sind Poesie und Mythos nie und nirgends so entstanden wie bei den Griechen, auch nicht bei den Römern, die zwar z. T. ähnliche Mythen haben, aber nur deshalb, weil diese griechischen nachgebildet oder von Griechen geschaffen sind. Bei keinem Volk sind die Dichter so überwiegend Mythendichter wie bei den Griechen. Der Subjektivität des Dichters und dem freien Spiel der Phantasie, die in der menschlichen Anlage gegeben sind, waren daher im griechischen Mythos andere und im ganzen engere Grenzen gezogen als bei den Dichtungen anderer Völker. Frei erfundene Märchen, die vor dem Aufblühen des Helden- und Götterliedes das poetische Bedürfnis der Griechen und des vor ihnen in Griechenland ansässigen Volkes befriedigt zu haben scheinen, haben dem griechischen Mythos wohl einige Züge geliefert, und natürlich haben auch die von der Umwelt empfangenen Eindrücke die Phantasie der griechischen Mythendichter befruchtet; wohl haben es die Großen unter ihnen trotz des geringeren Spielraumes, auf dem ihre Eigenart sich auswirken konnte, verstanden, ihren Schöpfungen den Stempel ihres Geistes aufzudrücken. So sind einzelne griechische Mythen ohne weiteres jedem verständlich, der die im Genius sich offenbarende schöne Menschlichkeit aufzunehmen fähig ist. Der griechische Mythos im ganzen ist jedoch abgelöst von der griechischen Kultur und Geschichte nicht zu begreifen. Von diesen ist er selbst dann abhängig, wenn die Eindrücke, die des Dichters Einbildungskraft angeregt haben, von dem sich gleich Bleibenden in der Natur und von dem ewig Menschlichen ausgegangen sind; denn dieselben Eindrücke rufen im Menschen nicht nur je nach seinen individuellen Anlagen, sondern auch je nach früheren Erfahrungen und nach seiner Erziehung verschiedene Vorstellungsbilder hervor, und außerdem wird die Wiedergabe dieser Bilder durch den Geschmack und das Verständnis des Volkes geregelt, für das die Dichtungen bestimmt sind. Wie jeder Dichter bildet zwar auch der mythenschaffende sein Volk, aber auch dieses bildet ihn. Alles das sind Einwirkungen, die es unmöglich machen, die Gesamtheit der Mythen eines Volkes, auch wenn des Dichters Einbildungskraft durch Reize angeregt ist, die zu allen Zeiten wiederkehren können, anders zu verstehen als im Rahmen der Kultur, in der sie entstanden. Aber oft sind die Empfindungen des griechischen Mythenschöpfers gar nicht von dem erweckt, was in der Umwelt konstant bleibt. Mindestens ebenso wichtig waren für ihn treue oder auch egoistische Anhänglichkeit an einen mächtigen Fürsten, Rücksicht auf die politische Partei, der er sich angeschlossen hatte, oder — auf der höchsten Stufe — Patriotismus. So entstandene Mythen können natürlich nur aus den Bedingungen begriffen werden, unter denen sie geschaffen wurden.



Wie die Empfindungen der griechischen Mythendichter werden auch die durch sie geleiteten Erfindungen um so tiefer erfaßt, je mehr sie als durch die Bedingtheit der [griechischen Gesamtkultur bestimmt erkannt werden; sie sind sogar in ihrer Art einzig.

Wie jeder erzählende Dichter will natürlich auch der griechische Mythenerfinder, daß seine Schöpfung den Eindruck der Wahrheit mache, denn sonst könnte sie nicht wirken; aber zugleich wünscht er, daß sie als Kunstwerk, also als Spiel, als nicht wirklich erscheine; denn eben auf diesem Kontrast zwischen der Illusion der Realität und dem noch nicht ertöteten Bewußtsein der Nichtwirklichkeit beruht die Wirkung aller nachahmenden Kunst. Aber der griechische Mythenerzähler will außerdem noch ein drittes: zuletzt sollen die Hörer doch glauben, daß der Dichter, indem er erfand, Wahres fand. Diesen Schein hält er sorgfältig aufrecht. Es ist für die Geschichte des griechischen Mythos geradezu entscheidend und erklärt seinen Erfolg, daß die Dichter ihre Erfindungen in vorhandene Überlieferungen hineinkomponieren: sie taten es, weil so ihre Erfindungen am sichersten als wahr erschienen. Unterdrücken sie einen anerkannten Zug der Überlieferung, so führen sie ihn auf eine Lügenerzählung oder einen irrtümlichen Bericht zurück; selbst die Namen neu eingeführter Nebenpersonen werden künstlich nach dem Geschlechte und dem Ort, dem sie entstammen sollen, ausgewählt. Aber die Hauptbeglaubigung des Dichters ist die Schönheit seines Gesanges. Der Unterschied zwischen Wahrheitswert und poetischem Wert ist in der Blütezeit des griechischen Mythos aufgehoben. Die Anrufung der Muse, die durch jahrtausendlange Wiederholung abgenutzt und verblaßt ist, war einst mehr als eine Fiktion: die Göttin, die dem Dichter den herrlichen Gesang eingibt, kann, so dachte man, nicht lügen. — Auch große neuere Dichter — Shakespeare und Schiller vor allen — haben in historischen Dichtungen bisweilen gefunden, was zu entdecken der Geschichtswissenschaft nicht gelungen war, aber das ist mehr Erfolg als Absicht; sie deuten auch in der Regel nur die überlieferten Tatsachen aus den von ihnen tiefer erfaßten Charakteren. Die griechischen Mythendichter verändern dagegen — zwar mit großer Vorsicht und selten ohne Grund — auch die Tatsachen, wo sie es für nötig halten, um sie zu verschönern: darauf ist von vornherein ihre Absicht gerichtet. Sie wissen, daß ihre Lieder auch, und zwar wesentlich, nach dem Grade bewertet werden, in dem es ihnen gelungen ist, bei der Fortführung der bestehenden Überlieferung neue Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten zu vermeiden und ältere zu beseitigen oder zu erklären.

Noch eigenartiger erscheint die griechische Mythendichtung, wenn die Quellen ins Auge gefaßt werden, aus denen sie geschöpft ist. Zwar den Dichtern der erhaltenen Epen lagen ohne Frage bereits ähnliche Werke vor; allein das Heldenepos hat den Mythos zwar ausgebildet und vermehrt, aber nicht entstehen lassen. Seine ältesten Bestandteile, die jedoch nicht immer zuerst in den Mythos gekommen sind, stammen aus Legenden, welche Einrichtungen und Gebräuche widerspiegelten. Diese Legenden sind, wie die Namen der darin auftretenden Gestalten zeigen, von Sängern des Volkes geschaffen, das, im zweiten Jahrtausend v. Chr. auf der Balkanhalbinsel wohnte, nach Ausweis seiner Bauten eine hohe Kultur besaß und, wie die Sprache lehrt, mit rohen, aber unvergleichlich bildungsfähigen indogermanischen Eroberern zum Volk der Griechen zusammenwuchs. Daß Mythen, die so eigenartig, man kann sagen ein-

zigartig, entstanden sind, nicht ohne weiteres mit ähnlichen anderer Völker verglichen werden können, liegt auf der Hand.

Es befremdet vielleicht, daß diese Ansichten hier als Meinung eines beträchtlichen Teiles der heutigen Forschung hingestellt werden; aber einzeln sind sie alle in neuerer Zeit, z. T. auch schon früher ausgesprochen worden; neu ist nur ihre Formulierung, z. B. die in diesem Zusammenhange wenig bedeutende Ausschaltung des unhaltbaren (o. S. 161 f.) Begriffs der Volkspoesie, neu sind ferner die Verknüpfung der Gedanken und die Folgerung, die aus ihnen gezogen wird. Allein die einzelnen Sätze gehören zusammen, sie streben zueinander und auf das gekennzeichnete Ziel hin.

Dieser wohlgefügten Gedankenreihe steht eine zweite entgegen, die von der Beobachtung ausgeht, daß die meisten einfachen und primären Kulthandlungen und Mythen fast über die ganze Erde verbreitet sind oder zum mindesten Entsprechungen in verschiedenen weitentlegenen Ländern bei unzivilisierten Völkern haben. Diese jetzt allgemein zugestandene Tatsache kann aus verschiedenen Ursachen erklärt werden, die, wie jetzt prinzipiell ebenfalls allseitig eingeräumt wird, zusammengewirkt haben müssen, um die sehr auffällige Gleichartigkeit der primären religiösen Vorstellungen herbeizuführen. Erstens verfügt der primitive Mensch über eine nur kleine Anzahl von Gegenständen, und deshalb ist sein Vorstellungsvorrat im Verhältnis zum heutigen gering. Aufregungen hat er freilich oft, aber da sie sich auf wenige Arten beschränken, sind seinem Geist zwar lebhafte, aber nur wenige Bilder eingeprägt. Er ist also auch in den Kombinationen seiner Phantasie auf eine kleine Zahl von Elementen beschränkt, und es kann nicht ausbleiben, daß ohne jeden historischen oder tieferen psychologischen Zusammenhang zum gleichnisartigen Ausdruck für dieselbe oder auch eine verschiedene Vorstellung, zur Erreichung des gleichen oder auch eines verschiedenen Zieles dieselben Elemente im Worte oder in der Handlung verbunden werden. Zweitens können die auffälligen Übereinstimmungen der ursprünglichen religiösen Vorstellungen und Riten auf historischen Zusammenhängen beruhen, sei es, daß die Völker, bei denen sie sich finden, von demselben Urvolk abstammen, sei es, daß einmal eine Übertragung von Volk zu Volk stattgefunden hat. Daß lange vor dem Beginne aller geschichtlichen Erinnerung bereits ein ausgedehnter Völkerverkehr bestand, haben die Funde der neolithischen und selbst der paläolithischen Zeit außer Frage gestellt; sogar Amerika, Australien und die Inselwelt des Stillen Ozeanes sind jedenfalls zeitweise und wahrscheinlich mehr als einmal in diesen internationalen Kulturaustausch hineingezogen gewesen. Daß sich irgendwo noch der primitive Mensch oder eine von ihm ohne Einwirkung anderer Völker abgeleitete Rasse vorfindet, ist eine gegenwärtig nicht mehr haltbare und wohl allgemein aufgegebene Voraussetzung. Eine Nachwirkung dieses Austausches muß sich auch auf dem Gebiet der primitiven religiösen Vorstellungen zeigen: das läßt schon die Analogie der höheren Religionen vermuten, die alle und zwar z. T. auf vielfach verschlungenen und schmalen Pfaden unter keineswegs günstigeren Bedingungen gewandert sind. Es ist aber auch deshalb wahrscheinlich, weil die meisten der primären religiösen Vorstellungen in enger Beziehung zu den ältesten Kulturfortschritten, namentlich zu der Verbesserung der Viehzucht, der Landwirtschaft, der Wohnungsweise stehen und daher mit diesen Verbesserungen sich verbreiten konnten, ja fast verbreiten mußten. Aber freilich meldet von diesen Übertragungen keine Überlieferung, und das ist einer der Gründe, aus denen die



neuere Mythologie namentlich in Frankreich und England meistens eine dritte Erklärungsweise bevorzugt, nämlich die Übereinstimmungen aus einer gemeinsamen Veranlagung des Menschengeschlechtes erklärt, die immer und immer wieder dieselben Vorstellungen produzieren müsse. Die gemeinsamen Kennzeichen der Gattung Homo sapiens auf geistige Eigenschaften auszudehnen, lag der naturwissenschaftlichen Anthropologie, zu der sich die Mythologen dieser Richtung gern rechnen, von vornherein nahe; es kam aber ein wichtiger Umstand hinzu, der diese Neigung bei der Neubegründung der Anthropologie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts verstärken mußte. Einen Anreiz dazu gab nämlich schon ihr Ursprung; denn in höherem Grad, als jetzt gewöhnlich beachtet wird, ist die moderne naturwissenschaftliche Anthropologie, wie sie u. a. Theodor Waitz, Adolf Bastian, Friedrich Ratzel lehren, die Fortsetzung der älteren philosophischen und mittelbar also auch der deutschen spekulativen Philosophie, die sie zwar bekämpft, von der sie aber doch wichtige Voraussetzungen ohne weiteres übernommen hat. Nach dem Plane dieser Skizze können diese Zusammenhänge hier nur kurz angedeutet werden. Innerhalb der Philosophie selbst war die Opposition gegen die logischen Konstruktionen erwachsen; Herbart hatte an die Stelle der immanenten Kraft der Begriffe wieder die Psychologie gesetzt Diese Wissenschaft, wie sie Herbart betrieb, drängte nun aber geradezu dahin, sich zur naturwissenschaftlichen Anthropologie zu erweitern, erstens, weil diese — ähnlich der Statistik — die in ihrer Vereinzelung schwer kontrollierbaren psychischen Vorgänge durch Zusammenfassung vieler vergrößert und erkennbar macht, dann aber auch, weil gewisse psychische Triebe sich erst in der Gesellschaft äußern. Jenes Bestreben leitet besonders Theodor Waitz (geb. 17. 3. 1821 in Gotha, gest. 21. 5. 1864 in Marburg), der sich stets als Herbartianer bezeichnet hat; das zweite war in höherem Grade bei Heymann Steinthal (geb. 16. 5. 1823 zu Gröbzig im Anhaltischen, gest. 14. 3. 1899 zu Berlin) und seinem Schwager Moritz Lazarus (geb. 15. 9. 1824 in Filehne, gest. 1903 in Berlin) bestimmend, die sich ebenfalls Herbartianer nannten, obwohl zuletzt nur noch insofern mit Recht, als sie in Herbart den Begründer der empirischen Philosophie bewunderten. Sogar als Anthropologie hatte sich ein Teil der sich gegen die spekulative Begriffskonstruktion auflehnenden deutschen Philosophie bezeichnet: als Ludwig Feuerbach die religiösen Vorstellungen statt aus einem transszendenten Gottesbegriff aus den Wünschen des Menschen herleitete, hatte er sein System den 'theologischen' als ein 'anthropologisches' gegenübergestellt. Nicht gerade mit Feuerbach, aber doch mit dem weiteren Kreis der Philosophie, dem er angehört, steht nun die empirische Anthropologie, wie sie jetzt getrieben wird, in naher Verbindung, und es ist daher begreiflich, daß sie den aus der Erfahrung gewonnenen anthropologischen und psychologischen Gesetzen dieselbe Allgemeinheit zuzuschreiben geneigt ist, wie sie die spekulative Philosophie den Begriffsevolutionen zugeschrieben hatte; denn eben diese sollten ja durch die Tatsachen der psychologischen Erfahrung ersetzt werden. Unter diesen Umständen war es natürlich, daß die Anthropologen und die sich an sie anschließenden Mythologen und Religionshistoriker die beiden andern Wege zur Erklärung der unter den älteren religiösen Vorstellungen herrschenden Gleichartigkeit nämlich die durch die geringe Auswahl der vorhandenen Vorstellungen sehr gesteigerte Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Übereinstimmung und die Möglichkeit

eines historischen Zusammenhanges zu wenig berücksichtigten und die Ursache jener Ähnlichkeit in der Veranlagung des menschlichen Geistes suchten, der im Laufe der Zeit auf gleicher Entwickelungsstufe bei den verschiedenen Völkern gleiche religiöse und mythische Vorstellungen hervorbringen müsse. Da nun der Sinn mancher Riten, der bei den klassischen Völkern verschollen ist, jetzt anscheinend bei Wilden erfragt werden kann, so glaubte man geradezu, die griechischen und römischen Kulte und die sich an sie anlehnenden Mythen durch Vergleichung mit denen heutiger Völker erklären zu können, und zwar selbst dann, wenn die antike Überlieferung nach einer andern Richtung hinwies. So entstand die neueste Phase der vergleichenden Mythologie, welche die mythischen Vorstellungen aller Völker vergleicht. Gelegentlich hat man dies schon früher getan (vgl. o. § 38); in neuerer Zeit hatte namentlich Mannhardt (§ 77) diese Bahn eingeschlagen, jedoch ohne die ihr zugrunde liegende Voraussetzung von der notwendigen Gleichartigkeit aller religiösen Entwickelung prinzipiell zu vertreten. Mannhardt begegnete sich, wie er selbst an Müllenhoff schreibt (16. 2. 1873, abgedruckt in den Mythol. Forsch. S. XXII), auf halbem Wege mit dem englischen Anthropologen Edward Burnett Tylor (geb. 2. 10. 1832 in Camberwell), der bereits einzelne Züge des niederen Volksglaubens bei kultivierten Völkern, auch der Griechen und Römer, wegen der Übereinstimmungen mit den Anschauungen heutiger Wilder als Reste (Survivals) einer Zeit erklärte, da jene noch keine höhere Kultur besaßen. Es lag nahe, auf diesem Gegensatz der barbarischen Entstehungszeit und der Kulturperiode, in die er hereinragt, das Irrationale des Mythos zu erklären. Dies versuchte der als Schriftsteller und als langjähriger Präsident der Folklore-Society weit bekannte Andrew Lang (geb. 31. 3. 1844), welcher der 'mythologischen' Erklärung der Natursymboliker, d. h. der Erklärung des Mythos aus einer Eigentümlichkeit der Rede (μῦθος), die Realerklärung entgegensetzte. Die sehr zahlreichen Forscher, die gegenwärtig auf 'anthropologischem' Wege den klassischen Mythos erklären wollen, suchen weniger die Barbareien des Mythos, die sich übrigens vorzugsweise in theogonischen Mythen finden und hier unzweifelhaft metaphorisch gemeint sind, auf als Eigentümlichkeiten des Kultus, der Sitte, des Glaubens, in denen Überbleibsel aus barbarischer Zeit vermutet werden. In diesem Sinne sind neben vielen andern Frank Byron Jevons (geb. 9. 9. 1858), der viele griechische mythische Vorstellungen totemistisch erklärt, J. G. Frazer, der bekannte Übersetzer des Pausanias, der sich in neuerer Zeit mit einem ungeheuren Aufgebot nicht immer sorgfältig gesichteten Wissens immer mehr mit den religiösen Vorstellungen der primitiven Völker beschäftigt, Arthur Bernhard Cook, in Frankreich Salomon Reinach (geb. 29. 8. 1858 in St. Germain en Laye) tätig.

Auf diese neusten Untersuchungen einzugehen, über sie ein Urteil zu fällen und die Möglichkeit einer Ausgleichung mit der soeben dargestellten ersten Gedankenreihe zu erörtern, kommt der Geschichte der Mythologie noch nicht zu, denn diese hat nur die Urteile festzustellen und zu erklären, welche der spätere Verlauf dieser Wissenschaft gefällt hat. Indessen sind doch in diesen z. T. weit auseinandergehenden Forschungen und in der ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Hypothese gewisse Lücken des Beweises bemerkbar, die als Entwickelungsreiz die fernere Geschichte der Wissenschaft bestimmen müssen, sie z. T. sogar schon bestimmt haben und auf die hier zum Schluß kurz hingewiesen werden muß. Der erste Mangel liegt in der Unbestimmtheit des Be-

griffes Veranlagung. Das Minimum, eine bloß passive Anlage, die Möglichkeit, daß im menschlichen Geist religiöse Begriffe entstehen, ist offenbar nicht gemeint, da deren Gleichartigkeit durch sie nicht erklärt werden würde; ebensowenig kann das Maximum, ein aktiver, unbedingt wirksamer Trieb, der überall zum Hervorbringen gleicher Vorstellungen auf derselben Entwickelungsstufe zwingt, verstanden sein, weil sich oft bei gleicher Stufe ganz abweichende religiöse Vorstellungen finden. Aber dazwischen gibt es zahlreiche Mittelstufen, zwischen denen eine Entscheidung zu treffen ist und erst dann getroffen werden kann, wenn die bloß zufälligen und die durch Völkerverkehr begründeten Übereinstimmungen von den im menschlichen Geist selbst gegebenen geschieden sind. Diese Sonderung ist bisher nicht versucht, ja es sind noch nicht einmal Kriterien aufgestellt worden, nach denen sie vorgenommen werden könnte. Zweitens ist die Entstehung jener vorausgesetzten Anlage unklar. Alle Religionen enthalten Elemente, die, an sich nicht religiös, erst durch ihre Verknüpfung mit anderen ihren religiösen Charakter erhielten, und diese Bestandteile werden in der Tat durch die logischen und psychologischen Gesetze, also durch die geistige Anlage reguliert; aber immer bleibt ein ihr entgegengesetzter Rest: der Glaube an Heilwirkungen, die nicht nur auf natürlichem Wege nicht entstehen können, sondern von denen auch die Gläubigen selbst wissen, daß sie auf übernatürlichem Wege zustande kommen müssen. Nun bilden sich zwar immerfort unlogische Vorstellungsreihen, aber die regelmäßige Wiederkehr derselben Abweichungen von den Gesetzen des Denkens und Empfindens wäre nur dann begreiflich, wenn ein starker Trieb erkennbar wäre, der sie immer wieder herbeiführen müßte. Dieser Trieb müßte eine Funktion haben, d. h. er müßte dem Individuum und durch dieses der Gattung einen Vorteil im Daseinskampf bringen; aber gerade bei den primitivsten religiösen Vorstellungen, bei denen dieser Nutzen am ersten erkennbar sein müßte, ist dies scheinbar nicht nur nicht der Fall, sondern sie sind dem Individuum oft geradezu schädlich. Drittens ist nicht erklärt, warum der vorausgesetzte Trieb die gleichartigen Vorstellungen nicht sofort erzeugt, sondern erst nach längerer Zeit stufenweis. Die Deszendenzlehre, auf die sich die neueste religionsgeschichtliche Hypothese gern beruft, kennt zwar auch Gleichartigkeit der Entwickelung, aber vollständig nur beim Individuum, in dem sich die Entwickelung seiner Vorfahren und, wie es scheint, ontogenetisch die phylogenetische Entwickelung wiederholt. Alle andern Ähnlichkeiten in der Abwandlung eines feststehenden Typus durch gleichartige Veränderung der Lebensbedingungen sind geringfügig und meist äußerlich; wo dieselbe Gattung an getrennten Orten auftritt, wird mit Recht in der Regel nicht unabhängige Entstehung der Art, sondern Unterbrechung eines ursprünglichen Zusammenhangs oder Import vorausgesetzt. Nach dieser Analogie liegt für die Gleichartigkeit der geistigen Entwickelung, soweit sie nicht in den logischen oder psychologischen Gesetzen begründet ist, der historische Zusammenhang als Erklärung viel näher als die gemeinsame Anlage, die anzunehmen nur dann berechtigt wäre, wenn bereits der Urmensch die Vorstellungen gehabt hätte, die auf die Gleichartigkeit der Entwickelung zurückgeführt werden. Die Annahme, daß die von der Denknorm abweichenden religiösen Vorstellungen sich durch Übertragung von Geschlecht zu Geschlecht oder von Land zu Land fortgepflanzt haben, setzt allerdings viele nicht bezeugte, aber immerhin nicht unwahrscheinliche Völkerverbindungen voraus, allein



dafür vermeidet sie die Schwierigkeiten, die sich gegen die Voraussetzung einer aktiven religionsbildenden Anlage erheben. Da die Denknorm fortwährend auch sonst verletzt wird, also das gelegentliche Auftreten religiöser Vorstellungen der Erklärung nicht bedarf, braucht nur die weite Verbreitung der Vorstellung des Übernatürlichen erklärt, d. h. auf einen durch sie der Gattung gebotenen Vorteil zurückgeführt zu werden. Ein solcher ist in der Tat erkennbar, aber er kommt zunächst nicht jedem einzelnen, der an das Übernatürliche glaubt, sondern zunächst nur dem vermeintlichen Besitzer der übernatürlichen Macht und dann der Gesellschaft, die an ihn glaubt, zugute. Es fällt auf, daß Sir John Lubbock und Herbert Spencer diese Erklärung, die doch auf ihrem Wege lag, nicht benutzt haben; neuerdings ist der Gedanke, nachdem ein Versuch des Verfassers dieser Skizze teils unbeachtet geblieben, teils mißverstanden war, von mehreren namentlich französischen und englischen Soziologen und Religionshistorikern, wie Durkheim, Jane Harrison und Francis Macdonald Cornford — jedoch unter Einmengung überflüssiger und unrichtiger Vermutungen — vorgetragen worden. Richtig ist an ihrer Aufstellung folgendes: Menschen, die sich — gutgläubig oder aus Betrug — den Anschein zu geben wissen, in dem Besitz einer übernatürlichen Kraft zu sein, haben davon einen großen und leicht erkennbaren Vorteil, denn sie üben auf die Gesellschaft, in der sie leben, eine gewisse Macht aus; sie geben ihr aber zugleich durch ihr vermeintliches Können und dadurch, daß sie das Zustandekommen eines Gesellschaftswillens erleichtern, einen zwar nicht so leicht erkennbaren, aber doch nicht minder realen Vorsprung im Kampf ums Dasein mit andern Gesellschaftsgruppen. Es wirken also ein individuelles, egoistisches und das (bei fast allen ethischen Instinkten nachweisbare) unbewußte soziale Interesse zusammen, der Vorstellung vom Übernatürlichen, auch wenn sie nicht in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes begründet ist, doch die weite Verbreitung zu geben, die sie tatsächlich besitzt.

Durch diese Erklärung ist eine der Gegenwart genügende, d. h. mit der heutigen Weltanschauung übereinstimmende Lösung des Problems der Verbreitung religiöser Begriffe gewonnen. Ist sie richtig, so kann der Nutzen, den die Vergleichung der religiösen Vorstellungen heutiger Wilder der klassischen Religionswissenschaft verspricht, schon aus diesem Grunde, wie es früher (S. 237f.) aus der eigenartigen Geschichte des griechischen Volkes gefolgert ist, nicht so groß sein, als jetzt vielfach angenommen wird. Die als solche meist nicht nachweisbaren, aber gewiß zahlreichen bloß zufälligen Übereinstimmungen müssen von der Vergleichung ganz ausgeschlossen werden; aber auch die durch Übertragung oder Vererbung vermittelten tragen wenig zum Verständnis der antiken Mythen und Kulte bei, solange der Weg, auf dem sie sich fortgepflanzt haben, solange also der Grund ihrer möglichen Veränderung sich der Kontrolle entzieht. Gerade der Ritus und der Mythos, bei denen die Form konstanter zu sein pflegt als der Inhalt, müssen auf den wahrscheinlich oft langen Wegen ihrer Übertragung Umdeutungen erlitten haben. Deshalb ist diese neueste Mythenvergleichung noch gefährlicher als die früheren, denn je ferner das Verglichene ist, um so unsicherer wird die Vergleichung. Tatsächlich ist durch die Mythen der Wilden den klassischen Mythologen zwar der Blick für Möglichkeiten geschärft worden, an die früher nicht gedacht worden war, aber der positive Ertrag an unzweifelhaft richtig gedeuteten Mythen und Kulten ist bisher gering. Wie zu allen

früheren Zeiten so sind auch in der Gegenwart alle wesentlichen Fortschritte in der Erkenntnis der klassischen Religionsvorstellungen durch die klassische Altertumswissenschaft selbst gefunden, und zwar sind ihre Untersuchungen immer um so fruchtbarer gewesen, je mehr sie sich nur auf antike Zeugnisse stützte und ihre Methode nicht anderen Wissenschaften entlehnte, sondern nach der eigentümlichen Beschaffenheit ihrer Erkenntnisquellen selbst bildete.

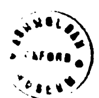
Ein großer, sich aus der Entstehungsgeschichte dieser Skizze (s. das Vorwort) ergebender Übelstand, der naturgemäß hier am Schluß am deutlichsten hervortritt, ist, daß auf die neueste Literatur, namentlich die ausländische, nur mangelhaft eingegangen werden konnte. Zwar sind mir — meist durch die Güte der Verfasser — wertvolle Arbeiten zugegangen, die seit 1914 erschienen sind; andere konnte ich in den hiesigen öffentlichen Bibliotheken einsehen; aber eine Geschichte der neuesten Mythologie ließ sich nach den immerhin lückenhaften Angaben, die auf diesen Wegen erreichbar waren, nicht schreiben, und einzelne Schriften allein zu nennen, verboten naheliegende Gründe. Nur auf die große religionsgeschichtliche Encyclopaedia von Hastings kann hier noch kurz hingewiesen werden.

Von W. H. Roschers Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie erschien der erste Band 1884—1890. Am 20. Juli 1920 wurden die 78. und 79. Lieferung (V. Band, jetzt bis Thot reichend) ausgegeben. — Außer vielen Artikeln des mythologischen Lexikons verfaßte Roscher u. a.: Studien zur vergleichenden Mythologie: I Apollon und Mars, Leipzig 1873; II Iuno und Hera, ebd. 1875; Iuno und Hera als Mondgöttinen, *Commentat. philol. scrips. semin. philol. Lips. sodal.* 1874 S. 213ff.; Hermes, der Windgott, Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griech. Mythol. vom vergleichenden Standpunkt, ebd. 1878; Nektar und Ambrosia, ebd. 1883; Beiträge zur griech. Mythol., Berl. phil. Wschr. 1885 S. 1ff.; Über Selene u. Verwandtes, Leipzig 1890; die Schattenlosigkeit des Zeus-Abatons auf dem Lykaion, Philol. Jbb. 1892 479ff.; die Legende vom Tode des großen Pan, ebd. S. 465ff.; Die Sagen von der Geburt des Pan, Philol. 1894 362ff.; Nachträge zu meiner Schrift Selene und Verwandtes, Leipzig 1895 4°; Pan als Allgott, Festschrift f. Overbeck S. 56ff.; Die Entstehung des Gifthonigs und des Schlangengiftes nach antikem Volksglauben, Philol. Jbb. 1895 S. 329; Die Elemente vom astronomischen Mythos des Aigokeros (Capricornus), ebd. 333; Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. SGW. XVII 1896 fol.; Die Hundekrankheit der Pandareostöchter, Rh. M. 1898 169ff.; Ephialtes, eine patholog.-mytholog. Abhandlung über Alpträume und Alpdämonen des klass. Altert., Abh. SGW. XX 1900; Zu den griech. Religionsaltertümern, Arch. f. Rlw. V 1902 62ff.; Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος, ebd. VII 1904 419ff. Vielfach gestreift werden mythologische und religionsgeschichtliche Fragen auch in folgenden Untersuchungen der Abh. SGW: Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, 1903; Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, 1906; Enneadische Studien, 1907; Die Zahl 40 im Glauben und Schrifttum der Semiten, 1909; Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, 1911; Omphalos, 1913. — Schriften Wissowas zur römischen Mythologie: Religion und Kultus der Römer (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V iv, München 1902, ²1912); Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte, ebd. 1904.— Cumonts Hauptwerk heißt *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* 2 Bde. Brüssel 1894—1899. Auszüge: *Les mystères de Mithra,* Brüssel 1900; ²1902; (deutsch von Gehrich, Leipz. 1903); Artikel 'Mithras' in Roschers ML. und in Daremberg-Saglios *Dictionn.* Sonstige religionsgeschichtliche Schriften Cumonts, soweit sie nicht in dem Hauptwerk verwendet sind: *Alexandre d'Abonotichos,* Brüss. 1887; *Une dédicace à Jupiter Dolichenus, Rev. de phil.* XXVI 1902 1ff.; *Juppiter Summus Exsuperantissimus* (Arch f. Rlw. IX 1906); *Les mystères de Sabazios et le judaisme, Comptes rendus* AIBL 1906; *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Paris 1907; *Recherches sur le Manichéisme* I *La cosmogonie Manichéenne d'après Th. Bar Khôni,* Brüssel 1908; *Le mysticisme astral dans l'antiquité, Acad. de Belg.* 1909; *La théologie solaire du paganisme romain, Mém.* AIBL 1909. Über Cumonts Mitwirkung am *Catalogus codicum astrologorum* s. o. § 81. — Die Hauptschrift von Waitz: Über die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen



(Anthropologie der Naturvölker I) erschien in Leipzig 1859. — Über LAZARUS vgl. Alfred Leicht, Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie, Leipz. 1900. — Von TYLOR kommen hier besonders in Betracht *Early History of Mankind and of Civilisation,* London 1865 (deutsch unter dem Titel 'Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwickelung der Zivilisation von E. B. Tylor, aus dem Englischen von H. Müller', Leipz. o. J.); *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom',* London 1871 (deutsch von Sprengel und Poske unter dem Titel 'Die Anfänge der Kultur, Untersuchungen über die Entwickelung der Mythologie, Religion, Kunst und Sitte', Leipz. 1873). — JEVONS ist der Verfasser von *An Introduction to the History of Religion,* [3]1896, auch schrieb er *The Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* 1890; *Manual of Greek Antiquities* [2]1895. — Nachdem FRAZER bereits in den Anmerkungen zu seiner Pausaniasübersetzung mythologische Exkurse eingeschoben hatte, veröffentlichte er größere mythologische Werke, die jetzt z. T. zusammengefaßt werden in der dritten neunbändigen Auflage seines *Golden Bough* ([1]1890; [2]1900), die 1907 mit dem vierten, die zweite Auflage von Adonis Attis, Osiris ([1]1906) enthaltenden Teil eröffnet und 1913 mit dem zweibändigen Werke *Balder the Beautiful* beschlossen wurde. Ferner schrieb Frazer *Totemism,* zuerst 1887, jetzt unter dem Titel *Totemism and Exogamy*; im Erscheinen begriffen ist jetzt (1913) das große, aus Giffordvorlesungen hervorgegangene Werk *The Belief in Immortality and de Worship of the Dead,* London 1913ff., das aber bisher die antiken Religionen fast gar nicht berücksichtigt. — Von COOK zieht sich eine Serie von Aufsätzen *The European Sky-God* durch die Bände XV—XVIII des *Folklore*, eine andere durch *Classic. Rev.* XVII und XVIII. — Die Aufsätze von SALOMO REINACH sind gesammelt in bisher 3 Bänden *Cultes, mythes et religions,* Paris 1905ff. — LUBBOCKS Hauptwerke sind: *Prehistoric Times as illustrated by ancient Remains and the Manners and Customs of modern Savages,* London 1863; *The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man, Mental and Social Conditions of Savages,* [2]London 1870. Beide Schriften wurden übersetzt von Passow (Jena 1874, 1875), letztere unter dem Titel: Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden (über Religionen handelt Ch. 4—6 S. 134ff. = 167ff. der Übersetzung).

NAMENVERZEICHNIS




Digitized by Google

